

الكتاب

الإمام

الحجرات

١٠٩

دار  
الكتاب





اهداءات 2002

د/أبراهيم محمد إبراهيم حريية

القاهرة



الفسير الكبير

للإمام

الحسن الساري

الجزء التاسع

الطبعة الثالثة

دار احياء التراث العربي  
بيروت

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضغافاً مضاعفةً واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التي أعدت للكافرين وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون﴾

اعلم أن من الناس من قال : انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم إلى الأصالح لم يف في أمر الدين وفي أمر الجهاد، أتبع ذلك بما يدخل في الأمر والنهي والترغيب والتحذير فقال ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا﴾ وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها ، وقال القفال رحمه الله: يحتمل أن يكون ذلك متصلاً بما تقدم من جهة أن المشركين إنما أنفقوا على تلك المساكر أموالاً جمعوها بسبب الربا ، فلعل ذلك يصير داعياً للسلبين إلى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم ، فلا جرم نهام الله عن ذلك وفي قوله (أضغافاً مضاعفة) مسألتان :

(المسألة الأولى) كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل ، فاذا جاء الأجل ولم يكن المديون واجداً لذلك المال قال زد في في المال حتى أزيد في الأجل فربما جعله مائتين ، ثم إذا حل الأجل التلّى فضل مثل ذلك ، ثم إلى آجال كثيرة ، فيأخذ بسبب تلك المائة أضغافها فهذا هو المراد من قوله (أضغافاً مضاعفة) .

(المسألة الثانية) انتصب «أضغافاً» على الحال .

ثم قال تعالى ﴿واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾

اعلم أن اتقاء الله في هذا النهي واجب ، وأن الفلاح يتوقف عليه ، فلو أكل ولم يتق ذال الفلاح

وهذا تنصيص على أن الربا من الكبائر لامن الصغائر وتفسير قوله (لعلكم) تقدم في سورة البقرة في قوله (اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وتعمام الكلام في الربا أيضاً مرفى في سورة البقرة .

ثم قال ﴿واقفوا النار التي أعدت للكافرين﴾ وفيه سؤالات : الأول : أن النار التي أعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك أزيد مما يستحقه المسلم بفسقه، فكيف قال (واقفوا النار التي أعدت للكافرين)

والجواب : تقدير الآية : اتقوا أن تصحذوا تحريم الربا فتصيروا كافرين .

﴿السؤال الثاني﴾ ظاهر قوله (أعدت للكافرين) يقتضى أنها ما أعدت لإلالكافرين، وهذا يقتضى القطع بأن أحدا من المؤمنين لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات .

والجواب من وجوه : الأول : أنه لا يبعد أن يكون في النار دركات أعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله (النار التي أعدت للكافرين) إشارة الى تلك الدركات المخصوصة التي أعدها الله للكافرين، وهذا لا يمنع ثبوت دركات أخرى في النار أعدها الله لغير الكافرين . الثاني : أن كون النار معدة للكافرين ، لا يمنع دخول المؤمنين، فيها لأنه لما كان أكثر أهل النار هم الكفار فلاجل الغلبة لا يبعد أن يقال إنها معدة لهم، كما أن الرجل يقول لدابة ركبها حاجة من الحوائج ، إنما أعدت هذه الدابة للقاء المشركين ، فيكون صادقا في ذلك وإن كان هو قد ركبها في تلك الساعة لنفرض آخر فكذا ههنا

﴿الوجه الثالث﴾ في الجواب : أن القرآن كالسورة الواحدة فهذه الآية دلت على أن النار معدة للكافرين وسائر الآيات دالة أيضا على أنها معدة لمن سرق وقتل وزنى وقذف، ومثاله قوله تعالى (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) وليس لجميع الكفار يقال ذلك، وأيضا قال تعالى (فكذبوا فيها هم والعاثون) الى قوله (اذ نسويكم برب العالمين) وليس هذا صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه الشرائط المذكورة في سائر السور ، كانت كالمذكورة ههنا، فكذا فيها ذكرناه والله أعلم ﴿الوجه الرابع﴾ ان قوله (أعدت للكافرين) اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما أن قوله في الجنة (أعدت للذين آمنوا) لا يدل على أنه لا يدخلها سواهم من الصياني والمجانين والحوار العين ﴿الوجه الخامس﴾ أن المقصود من وصف النار بأنها أعدت للكافرين تعظيم الجزع، وذلك لأن المؤمنين الذين خطبوا باتقاء المعاصي اذا علموا بأنهم متى فارقوا التقوى أدخلوا النار المعدية للكافرين ، وقد تقرر في عقولهم عظم عقوبة الكفار ، كانت انزجارهم عن المعاصي أمم ،

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ  
أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (١٢٣)

وهذا بمنزلة أن يخوف الوالد ولده بأنك إن عصيتني أدخلتك دار السباع، ولا يدل ذلك على أن تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا هنا

(السؤال الثالث) هل تدل الآية على أن النار عذوبة الآن أم لا؟

الجواب: نعم لأن قوله (أعدت) إخبار عن الماضي فلا بد أن يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود

ثم قال تعالى (وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون) ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ماهر العادة المستمرة في القرآن، وقال محمد بن إسحاق بن يسار هذه الآية معاتبه للذين عصوا الرسول صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بما أمرهم يوم أحد، وقالت المعتزلة هذه الآية دالة على أن حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا عام فيدل الظاهر على أن من عصى الله ورسوله في شيء من الأشياء أنه ليس أهلاً للرحمة وذلك يدل على قول أصحاب الوعيد قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين) فيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن عامر «وسارعوا» بغير واو، وكذلك هو في مصاحف أهل المدينة والشام، والباقيون بالواو، وكذلك هو في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان، فمن قرأ بالواو عطفها على ما قبلها والتقدير أطيعوا الله والرسول وسارعوا، ومن ترك الواو فلا نه جعل قوله (سارعوا) وقوله (أطيعوا الله) كالشيء الواحد، ولتقرب كل واحد منهما من الآخر في المعنى أسقط العاطف (المسألة الثانية) يروى عن الكسائي الامالة في (سارعوا) وأولئك يسارعون، ونسارع) وذلك جائز لمكان الراء المكسورة، ويمنع كما المفتوحة الامالة، كذلك المكسورة يميلها

(المسألة الثالثة) قالوا في الكلام حذف والمعنى: وسارعوا إلى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك أن الموجب للمغفرة ليس الا فعل المأمورات وترك المنهيات، فكان هذا أمراً بالمسارعة إلى فعل المأمورات وترك المنهيات، وبمسلك كثير من الأصوليين بهذه الآية في أن ظاهر الأمر يوجب القبول ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر، والمفسرين فيه كلمات: إحداهما: قال ابن عباس هو الإسلام

أقول وجه ظاهر، لأنه ذكر المغفرة على سبيل التذكير، والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في العلم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الاسلام. الثاني: روى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال هو أداء الفرائض، ووجه أن اللفظ مطلق فيجب أن يعم الكل. والثالث: أنه الاخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضى الله عنه، ووجه أن المقصود من جميع العبادات الاخلاص، كما قال، (وامروا الا لعبدوا الله مخلصين له الدين) الرابع: قال أبو العالية هو الهجرة. والخامس: أنه الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن اسحاق، قال لأن من قوله (واذغوبت من أهلك) إلى تمام ستين آية نزل في يوم أحد فكان كل هذه الأوامر والنواهي مختصة بما يتماق يباب الجهاد. السادس: قال سعيد بن جبير: أنها التذكيرة الأولى. والسابع: قال عثمان: أنها الصلوات الخمس. والثامن: قال عكرمة: إنها جميع الطاعات. لأن اللفظ عام فيتناول الكل. والتاسع: قال الأصم: سارعوا، أى بادروا إلى التوبة من الربا والذنوب، والوجه فيه أنه تعالى نهى أولاً عن الربا، ثم قال (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) فهذا يدل على أن المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهى عنه، والأولى ما تقدم من وجوب حمله على أداء الواجبات والتوبة عن جميع المخطورات، لأن اللفظ عام فلا وجه في تخصيصه، ثم أنه تعالى بين أنه كما تجب المسارعة إلى المغفرة فكذلك تجب المسارعة إلى الجنة، وإنما فصل بينهما لأن التفراغ معناه إزالة العقاب، والجنة معناها إيصال الثواب، فجمع بينهما للأشعار بأنه لا بد للكلف من تحصيل الأمرين، فأما وصف الجنة بأن عرضها السموات: فعلوم أن ذلك ليس بحقيقة لأن نفس السموات لا تكون عرضاً للجنة، فالمراد كعرض السموات والأرض وههنا سؤالات.

(السؤال الأول) ما معنى أن عرضها مثل عرض السموات والأرض وفيه وجوه: الأول: أن المراد لو جمعت السموات والأرضون طبقاً طبقاً بحيث يكون كل واحدة من تلك الطبقات سطحاً مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، ثم وصل البعض ببعض طبقاً واحداً لكان ذلك مثل عرض الجنة، وهذا غاية في السعة لا يبدلها إلا الله. والثاني: أن الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات والأرض إنما تكون للرجل الواحد لأن الإنسان إنما يرغب فيها يصير ملكاً، فلا بد وأن تكون الجنة المملوكة لكل واحد مقدارها هذا. الثالث: قال أبو مسلم: وفيه وجه آخر وهو أن الجنة لو عرضت بالسموات والأرض على سبيل البيع لكانت ثمناً للجنة، تقول إذا بيعت الشيء بالشيء الآخر: عرضته عليه وعارضته به، فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين في القدر، وكذا أيضاً معنى القيمة لأنها مأخوذة من مقاومة الشيء بالشيء حتى يكون كل واحد منهما

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ  
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٣٤»

مثلا للآخر . الرابع : المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لأنه لا شيء عندنا أعرض منهما ونظيره قوله (خالد بن برمكة) مادامت السموات والأرض) فإن أطول الأشياء بقاء عندنا هو السموات والأرض ، فخطبنا على وفق ما عرفناه ، فكذا هنا .  
(السؤال الثاني) لم خص العرض بالذكر

والجواب فيه وجهان : الأول : أنه لما كان العرض ذلك فالظاهر أن الطول يكون أعظم ونظيره قوله (بطائنا من إستبرق) وإنما ذكر البطائن لأن من المعلوم أنها تكون أقل حالا من الظهارة ، فإذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة ؟ فكذا هنا إذا كان العرض هكذا فكيف الطول والثاني : قال القفال : ليس المراد بالعرض هنا ما هو خلاف الطول ، بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب : بلاد عريضة ، ويقال هذه دعوى عريضة ، أى واسعة عظيمة ، والأصل فيه انما اتسع عرضه لم يمتد ، وما ضاق عرضه دق ، فجعل العرض كناية عن السعة

(السؤال الثالث) أتم تقولون : الجنة في السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن المراد من قولنا انها فوق السموات وتحت العرش ، قال عليه السلام في صفة الفردوس «سقفها عرش الرحمن» وروى أن رسول هرقل سأله النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين فأين النار ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : سبحانه الله فأين الليل إذا جاء النهار . والمعنى والله أعلم أنه إذا دار الفلك حول النهار في جانب من العالم والليل في ضد ذلك الجانب ، فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفلى ، وسئل أنس بن مالك عن الجنة أفي الأرض أم في السماء ؟ فقال وأى أرض وسما تسع الجنة ، قيل فأين هي ؟ قال فوق السموات السبع تحت العرش .

(والوجه الثاني) أن الذين يقولون الجنة والنار غير مخلوقتين الآن ، بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيامة ، فملى هذا التقدير لا يبعد أن تكون الجنة مخلوقة في مكان السموات والنار في مكان الأرض والله أعلم .

أما قوله (أعدت للمتقين) فظاهره يدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك قوله تعالى (الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين)

اعلم أنه تعالى لما بين أن الجنة معدة للبتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات .

(فالفصل الأول) قوله (الذين ينفقون في السراء والضراء) وفيه وجوه : الأول : أن المعنى أنهم في حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الاتفاق ، وبالجملة فالسراء هو الغنى ، والضراء هو الفقر . يحكى عن بعض السلف أنه ربما تصدق ببيعة ، وعن عائشة رضي الله عنها أنها تصدقت بحبة عنب ، والثاني : أن المعنى أنهم سواء كانوا في سرور أو في حزن أو في عسر أو في يسر فانهم لا يدعون الاحسان إلى الناس ، الثالث : المعنى أن ذلك الاحسان والاتفاق سواء سراً بأن كان على وفق طبعهم ، أو ساهم بأن كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه ، وإنما افتتح الله بذكر الاتفاق لأنه طاعة شاقة ولأنه كان في ذلك الوقت أشرف الطاعات لأجل الحاجة إليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين .

(الصفة الثانية) قوله تعالى (والكاظمين الغيظ) وفيه مستثنان .

(المسألة الأولى) يقال كظم غيظه إذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل ، قال المبرد تأويله أنه كتم على امتلائه منه ، يقال كظمت السقاء إذا ملأته وسددت عليه ، ويقال فلان لا يكظم على جرتة إذا كان لا يمتثل شيئاً ، وكل ما سددت من مجرى ماء أو باب أو طريق فهو كظم ، والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ، ويقال للقناة التي تجري في بطن الأرض كظامة ، لامتلائها بالماء كامتلاء القرب المكظومة ، ويقال أخذ فلان يكظم فلان إذا أخذ بمجرى نفسه ، لأنه موضع الامتلاء بالنفس ، وكظم البعير كظوماً إذا أمسك على ما في جوفه ولم يجتر ، ومعنى قوله (والكاظمين الغيظ) الذين يكفون غيظهم عن الامضاء ويردون غيظهم في أجواءهم ، وهذا الوصف من أقسام الصبر والحلم وهو كقوله (وإذا ما غضبوا هم يغفرون)

(المسألة الثانية) قال النبي صلى الله عليه وسلم «من كظم غيظاً وهو يقدر على إنفاذه ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً» وقال عليه السلام لأصحابه «تصدقوا» فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام ، وأما الرجل بقشور القبر فتصدق به ، وجاءه آخر فقال والله ما عندي ما أتصدق به ، ولكن أتصدق بعمري فلا أعاقب أحداً بما يقوله في حديثه ، فوفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وفد ، فقال عليه السلام «لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله عنه تصدق بعمري» وقال عليه السلام «من كظم غيظاً وهو يستطيع أن ينفذه زوجة الله من الخور العين حيث يشاء» وقال عليه السلام «مامن جرتين أحب إلى الله من جرعة موجهة يجرعها صاحبها بصبر وحسن

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ  
وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (١٣٥) أُولَئِكَ

عزاء ومن جرعة غيظ كظمها» وقال عليه السلام «ليس الشديد بالصرعة لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب»

(الصفة الثالثة) قوله تعالى (والماعفين عن الناس) قال الففال رحمه الله : يحتمل أن يكون هذا راجعاً إلى ما ذم من فعل المشركين في أكل الربا ، فنهى المؤمنون عن ذلك وندبوا إلى العفو عن المعسرين . قال تعالى عقيب قصة الربا والتداني (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم) ويحتمل أن يكون كما قال في الآية (فمن عفى له من أخيه شيء) إلى قوله (وأن تصدقوا خير لكم) ويحتمل أن يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مثلوا بحمزة وقال «لا مثلن بهم» فندب إلى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر أنه يفعله من المثلة ، فكان تركه فعل ذلك عفواً ، قال تعالى في هذه القصة (وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين) قال صلى الله عليه وسلم «لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عن ظلمه ويعطى من حرمه» وروى عن عيسى بن مريم صلوات الله عليه : ليس الاحسان أن تحسن إلى من أحسن إليك ذلك مكافأة إنما الاحسان أن تحسن إلى من أساء إليك .

أما قوله تعالى (والله يحب المحسنين) فاعلم أنه يجوز أن تكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون ، وأن تكون للمهد فيكون إشارة إلى هؤلاء .

واعلم أن الاحسان إلى الغير إما أن يكون بإيصال النفع إليه أو بدفع الضرر عنه . أما إيصال النفع إليه فهو المراد بقوله (الذين ينفقون في السراء والضراء) ويدخل فيه إتيان العلم ، وذلك بأن يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين ، ويدخل فيه إتيان المال في وجوه الخيرات والعبادات وأما دفع الضرر عن الغير فهو إما في الدنيا وهو أن لا يشتغل بمقابلة تلك الاساءة بأساءة أخرى ، وهو المراد بكظم الغيظ ، وإما في الآخرة وهو أن يرى دفته عن التبعات والمطالبات في الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى (والماعفين عن الناس) فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان إلى الغير ، ولما كانت هذه الأمور الثلاثة مشتركة في كونها إحساناً إلى الغير ذكر ثوابها فقال (والله يحب المحسنين) فإن محبة الله للعبد أعم درجات الثواب .

ثم قال تعالى (والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن



جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴿١٢٦﴾

ينفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين ﴿١٢٦﴾

واعلم أن وجه التظم من وجهين : الأول : أنه تعالى لما وصف الجنة بأنها مدة للتقنين بين أن المتقين قسبان : أحدهما : الذين أقبلوا على الطاعات والعبادات ، وهم الذين وصفهم الله بالانفاق في السراء والضراء ، وكظم الفيض ، والغفوع عن الناس . وثانيهما : الذين أذنوا ثم تابوا وهو المراد بقوله (والذين إذا فلوا فاحشة) وبين تعالى أن هذه الفرقة كالفرقة الأولى في كونها متقية ، وذلك لأن المذنب إذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله ،

(والوجه الثاني) أنه تعالى ندب في الآية الأولى إلى الاحسان إلى الغير ، وندب في هذه الآية إلى الاحسان إلى النفس ، فإن المذنب العاصي إذا تاب كانت تلك التوبة إحساناً منه إلى نفسه ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى ابن عباس : أن هذه الآية نزلت في رجلين ، أنصاري وثقي ، والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد آخى بينهما ، وكانا لا يفترقان في أحوالهما ، فخرج الثقي مع الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر ، وخلف الأنصاري على أهله ليتعاهدهم ، فكان يفعل ذلك ، ثم قام إلى امرأته ليقبلها فوضعت كفها على وجهها ، فقدم الرجل ، فلما وافى الثقي مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير الأنصاري ، وكان قد هام في الجبال للتوبة ، فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الآية . وقال ابن مسعود : قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم : كانت بنو إسرائيل أكرم على الله منا ، فكان أحدهم إذا أذنب ذنباً أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره : اجدع أنفك ، أفضل كذا ، فأنزله تعالى هذه الآية وبين أنهم أكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار .

(المسألة الثانية) الفاحشة هنا نعت محذوف والتقدير : فلوا ففلة فاحشة ، وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوها : الأول : قال صاحب الكشف : الفاحشة ما يكون فعله

كما في البقيع، وظلم النفس : هو أى ذنب كان مما يؤاخذ الإنسان به . والثاني : أن الفاحشة هي الكبيرة، وظلم النفس . هي الصغيرة ، والصغيرة يجب الاستغفار منها ، بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مأموراً بالاستغفار وهو قوله (واستغفر لذنبك) وما كان استغفاره ذالاً على الصفات بل على ترك الأفضل . الثالث : الفاحشة : هي الزنا ، وظلم النفس : هي القبلية واللبسة والنظرة ، وهذا على قول من حل الآية على السبب الذي رويناه ، ولأنه تعالى سمي الزنا فاحشة ، فقال تعالى (ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة)

أما قوله (ذكروا الله) فيه وجهان : أحدهما : أن المعنى ذكروا وعيد الله أو عقابه أو أجله الموجب للخشية والخياء منه ، فيكون من باب حذف المضاف ، والذكر هنا هو الذي ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ، ومقاتل ، والواقدي ، فإن الضحاك قال : ذكروا العرض الأكبر على الله ، ومقاتل ، والواقدي . قال : تفكروا أن الله سائلهم ، وذلك لأنه قال بعد هذه الآية (فاستغفروا لذنوبهم) وهذا يدل على أن الاستغفار كالإثر ، والنتيجة لذلك : الذكر ، ومعلوم أن الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس إلا ذكر عقاب الله ، ونبيه ووعيده ، ونظير هذه الآية قوله (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون)

(والقول الثاني) أن المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتظيم والاجلال ، وذلك لأن من أراد أن يسأل الله مسألة ، فالواجب أن يقدم على تلك المسألة الثناء على الله ، فهذا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا عليه الثناء على الله تعالى ، ثم اشتغلوا بالاستغفار عن الذنوب ثم قال (فاستغفروا لذنوبهم) والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح ، وهو الندم على فعل ماضى مع الزم على ترك مثله في المستقبل ، فهذا هو حقيقة التوبة ، فأما الاستغفار باللسان ، فذاك لا أثره في إزالة الذنب ، بل يجب إظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ، وإظهار كونه منقطعاً إلى الله تعالى ، وقوله (لذنوبهم) أى لأجل ذنوبهم .

ثم قال (ومن يفر الذنوب إلا الله) والمقصود منه أن لا يطلب العبد المغفرة إلا منه ، وذلك لأنه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والآخرة ، فكان هو القادر على إزالة ذلك العقاب عنه ، فصح أنه لا يجوز طلب الاستغفار إلا منه .

ثم قال (ولم يصروا على ما فعلوا) وأعلم أن قوله (ومن يفر الذنوب إلا الله) جملة معترضة بين المطفوف والمعطف عليه ، والتقدير : فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا .

وقوله (وهم يعلمون) فيه وجهان : الأول : أنه حال من فعل الاصرار، والتقدير : ولم يصروا

الْمُكْذِبِينَ ۝١٣٧ هَذَا يَأْنٍ لِلنَّاسِ وَهْدَى وَمَوْعِظَةٌ لِلْبَاقِينَ ۝١٣٨»

على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لأنه قد يعلم من لا يعلم حرمة الفعل، أما العالم بجرمته فإنه لا يعذر في فعله البتة . الثاني : أن يكون المراد منه العقل والتمييز والتحكين من الاحتراز من الفواحش فيجرى مجرى قوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاث»

ثم قال ﴿أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار﴾ والمعنى أن المطلوب أمران : الأول : الأمن من العقاب واليه الإشارة بقوله (مغفرة من ربهم) والثاني : إيصال الثواب إليه وهو المراد بقوله (جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها) ثم بين تعالى أن الذي يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنات يكون أجراً لعملهم وجزاء عليه بقوله (ونعم أجر العاملين) قال القاضي : وهذا يطيل قول من قال إن الثواب فضل من الله وليس بجزاء على عملهم .

قوله تعالى ﴿قد خلقت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للبقين﴾ .

أعلم أن الله تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنات ، أتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تأمل أحوال القرون الخالية من المطيعين والمعاصين فقال ﴿قد خلقت من قبلكم سنن﴾ وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدي : أصل الخلو في اللمة الافراد والمكان الخالي هو المنفرد عن يسكن فيه ويستعمل أيضاً في الزمان بمعنى الماضي لأن ماضى انفراد عن الوجود وخلا عنه ، وكذا الأمم الخالية ، وأما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع ، وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه : الأول : أنها فلة من سن الماء يسته اذا والى صبه ، والسن الصب للساء ، والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالساء المنسوب فاته لتوالي أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد والدلة فلة بمعنى مفعول ، وثانيها : أن تكون من : سنفت النصل والسنان أسنة ستا فهو مسنون إذا حددته على المسن ، فالفعل المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة على معنى أنه مسنون ، وثالثها : أن يكون من قولهم : سن الايل اذا أحسن الرعي ، والفعل الذي دأوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة بمعنى أنه عليه الصلاة والسلام أحسن رعايته وأدامته .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من الآية : قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الأمم السالفة ، واختلفوا

في ذلك ، فلا كثرون من المفسرين على أن المراد سنن الهلاك والامتنعاض بدليل قوله تعالى ﴿فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ وذلك لأنهم خالفوا الإنبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها، ثم افترضوا ولم يبق من دينهم أثر وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة عليهم ، فرغب الله تعالى أمة محمد صلى الله عليه وسلم في تأمل أحوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعياً لهم إلى الإيمان بالله وزسله والاعراض عن الرياسة في الدنيا وطالب الجاه ، وقال مجاهد : بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمؤمنين؛ فإن الدنيا ما بقيت لأمع المؤمن ولا مع الكافر ، ولكن المؤمن يبق له بعد مموته الثناء الجليل في الدنيا والثواب الجزيل في العقي ، والكافر يبق عليه العنة في الدنيا والعقاب في العقي ثم إنه تعالى قال ﴿فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ لأن التأمل في حال أحد القسمين يكفي في معرفة حال القسم الآخر ، وأيضاً يقال الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك إنما يعرف بتأمل أحوال المكذبين والمعاندين ، ونظير هذه الآية قوله تعالى ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين أنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون﴾ وقوله ﴿والعاقبة للمتقين﴾ وقوله ﴿أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾.

﴿المسألة الثالثة﴾ ليس المراد بقوله (فسيروا في الأرض فانظروا) الأمر بذلك لإحالة ، بل المقصود تعرف أحوالهم ، فإن حصلت هذه المعرفة بغير المسير في الأرض كان المقصود حاصل ، ولا يمتنع أن يقال أيضاً : أن لمشاهدة آثار المتقدمين آثاراً أقوى من أثر السماع كما قال الشاعر :

إن آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار

ثم قال تعالى ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للتيقن﴾ (هذا) ما تقدم من أمره ونبيه ووعده ووعيده وذكره لأنواع البنات والآيات ، ولا بد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة ، لأن المطف يقتضى المخاطبة فتقول فيه وجهان : الأول : أن البيان هو الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة ببدان كانت الشبهة حاصلة ، فالفرق أن البيان عام في أى معنى كان ، وأما الهدى فهو بيان لطريق الرشاد ليسلك دون طريق النى . وأما الموعظة فهي الكلام الذى يفيد الزجر عما لا ينبغي في طريق الدين ، فالخلاص أن البيان جنس تحتته نوعان : أحدهما : الكلام الهادى إلى ماينبغى في الدين وهو الهدى . الثانى : الكلام الزاجر عما لاينبغى في الدين وهو الموعظة .

﴿الوجه الثانى﴾ أن البيان هو الدلالة ، وأما المحتى فهو الدلالة بشرط كونها مفضية إلى الاعتناء ، وقد تقدم هذا البحث في تفسير قوله (هدى للتيقن) في سورة البقرة .

﴿المسألة الرابعة﴾ في تخصص هذا البيان والهدى والموعظة للتيقن وجهان . أحدهما : أنهم

## وَلَا تَنهَوُا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾

هم المستفعلون به، فكانت هذه الأشياء في حق غير المتقين كالمقدمة ونظيره قوله تعالى (إنما أنت منذر من يخشاها) إنما تنذرع اتباع الذكر، إنما نخشى الله من عباده العلماء) وقد تقدم تقريره في تفسير قوله (هدى للمتقين) الثاني: أن قوله (هذا بيان للناس) كلام عام ثم قوله (وهدى وموعظة) للمتقين مخصوص بالمتقين، لأن الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة إلى البنية، ولا شك أن هذا المعنى لا يحصل إلا في حق المتقين والله أعلم بالصواب.

قوله تعالى ﴿وَلَا تَنهَوُا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

اعلم أن الذي قدمه من قوله (قد خلت من قبلك سنن) وقوله (هذا بيان للناس) كالمقدمة لقوله (ولا تنهوا ولا تحزنوا) كأنه قال إذا بجمتم عن أحوال القرون الماضية علمتم أن أهل الباطل وإن اتفقت لهم الصولة، لكن كان مآل الأمر إلى الضعف والفتور، وصارت دولة أهل الحق عالية، وصولة أهل الباطل مندرسة، فلا ينبغي أن تصير صولة الكفار عليكم يوم أحد سبياً لضعف قبلكم ولجبنكم وهزركم، بل يجب أن يقوى قبلكم فإن الاستعلاء سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة إليكم.

ثم نقول قوله (ولا تنهوا) أي لا تضمفوا عن الجهاد، والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (إني وهن العظم مني) وقوله (ولا تحزنوا) أي حل من قتل منكم أو جرح وقوله (وأنتم الأعْلَوْنَ) فيه وجوه: الأول: أن حالكم أعلى من حالهم في القتل لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد، وهو كقوله تعالى (أولم أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا) أولان قتلكم الله وقاتلم للشيطان، أولان قاتلم للدين الباطل وقاتلكم للدين الحق، وكل ذلك يوجب كونكم أعلى حالاً منهم. الثاني: أن يكون المراد وأنتم الأعْلَوْنَ بالحجة والتفكير بالدين والواقعة الحسنة. الثالث: أن يكون المعنى وأنتم الأعْلَوْنَ من حيث أنكم في العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا شديد المناسبة لما قبله، لأن القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين إلى ما يعيدهم قوة في القلب، وفرحاً في النفس، فيشرهم الله تعالى بذلك، فأما قوله (إن كنتم مؤمنين) ففيه وجوه: الأول: وأنتم الأعْلَوْنَ إن بقيتم على إيمانكم، والمقصود بيان أن الله تعالى إنما تكفل بعلاؤهم لاجل تمسكهم بدين الإسلام. الثاني: وأنتم الأعْلَوْنَ فكونوا مصدقين لهذه البشارة إن كنتم مصدقين بما يمدكم الله ويبشركم به من الغلبة. والثالث:

إِنْ يَمْسِكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ  
النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (١٤٠)  
وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ (١٤١)

التقدير: ولا تنهوا ولا تحزنوا وأتم الاعلون ان كنتم مؤمنين ، فان الله تعالى وعد بنصرة هذا الدين ، فان كنتم من المؤمنين علمتم أن هذه الواقعة لا تبقى بحالها ، وأن الدولة تصير للسلبين والاستيلاء على العدو يحصل لهم

قوله تعالى ﴿ان يمسككم قرح فقد مس القوم قرح مثله ، وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين﴾ واعلم أن هذا من تمام قوله (ولا تنهوا ولا تحزنوا وأتم الاعلون) فين تعالى ان الذي يصيبهم من القرح لا يجب أن يزيل جدم واجتهادهم في جهاد العدو ، وذلك لانه كأصابعهم ذلك فقد أصاب عدوم مثله قبل ذلك ، فاذا كانوا مع باطلهم ، وسوء عاقبتهم لم يفتروا لاجل ذلك في الحرب ، فبان لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق أولى ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ حزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (قرح) بضم القاف وكذلك قوله (من بعد ما أصابهم القرح) والباقون بفتح القاف فيها واختلفوا على وجوه : فالأول : معناها واحد ، وهما لغتان : كالجهد والجد ، والوجد والوجد ، والضعف والضعف . والثاني : أن الفتح لغة تهامة والحجاز والضم لغة نجد . والثالث : أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم . والرابع : وهو قول الفراء انه بالفتح الجراحة وبينها وبالضم ألم الجراحة . والخامس : قال ابن مقسم : هما لغتان الا أن المفتوحة توهم انها جمع قرحة

(المسألة الثانية) في الآية قولان : أحدهما : إن يمسككم قرح يوم أحد فقد مسهم يوم بدر ، وهو كقوله تعالى (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثملا قلتم أنى هذا) والثاني : أن الكفار قد نالهم يوم أحد مثل ما نالكم من الجرح والقتل ، لانه قتل منهم نيف وعشرون رجلا ، وقتل صاحب لواتهم والجراحات كثرت قيم وعقر عامة خيلهم بالنبل ، وقد كانت المزيمة عليهم في أول النهار فان قيل كيف قال (قرح مثله) وما كان قرحهم يوم أحد مثل قرح المشركين ؟

قلنا : يجب أن يفسر القرح في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتل .

ثم قال تعالى ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلَهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) «تلك» مبتدأ «والأيام» صفة «ونداولها» خبره ويجوز أن يقال : تلك الأيام مبتدأ وخبر كما تقول : هي الأيام تبلى كل جديد ، قوله (تلك الأيام) إشارة إلى جميع أيام الوقائع العجيبة ، فبين أنها دول تكون على الرجل حيناً وله حيناً والحرب سجال .

(المسألة الثانية) قال الفصالح : المداولة نقل الشيء من واحد إلى آخر ، يقال تداولته الأيدي إذا تناقلته ومنه قوله تعالى ( كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم) أى تتداولونها ولا تحصلون للفقر منها نصيباً ، ويقال : الدنيا دول ، أى تنتقل من قوم إلى آخرين ، ثم عنهم إلى غيرهم ، ويقال دال له الدهر بكذا إذا انتقل إليه ، والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها ، فيوم يحصل فيه السرور له والنعم لعدوه ، ويوم آخر بالعكس من ذلك ، ولا يبقى شيء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها .

واعلم أنه ليس المراد من هذه المداولة أن الله تعالى تارة ينصر المؤمنين وأخرى ينصر الكافرين وذلك لأن نصرة الله منصب شريف وإعزاز عظيم ، فلا يليق بالكافر ، بل المراد من هذه المداولة أنه تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين والفائدة فيه من وجوه : الأول : أنه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الأوقات وأزالها عن المؤمنين في جميع الأوقات لحصل العلم الاضطرابى بأن الإيمان حق وما سواه باطل ، ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله المحنة على أهل الإيمان ، وأخرى على أهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل الدالة على صحة الإسلام فيعظم ثوابه عند الله .

والثاني : أن المؤمن قد يقدم على بعض المصاعب فيكون عند الله تشديد المحنة عليه في الدنيا أدباً له وأما تشديد المحنة على الكافر فإنه يكون غضباً من الله عليه . والثالث : وهو أن لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة ، وإنما تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة ، ولذلك فإنه تعالى يميت بعد الأحياء ، ويسقم بعد الصحة ، فإذا حسن ذلك فلم لا يحسن أن يبذل السراء بالضراء ، والقدرة بالعجز ، وروى أن أبا سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال أين ابن أبي كيشة أين ابن أبي قحافة أين ابن الخطاب ، فقال عمر : هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا أبو بكر ، وها أنا عمر ، فقال أبو سفيان : يوم يوم الأيام دول والحرب سجال ، فقال عمر رضى الله تعالى عنه لا سواء ، قللنا في الجنة وقلاكم في النار ، فقال إن كان كما تزعمون ، فقد خينا أذن وخسرنا

أما قوله تعالى ﴿وليعلم الله الذين آمنوا﴾ ففيه مسائل

(المسألة الأولى) اللام في قوله (وليعلم الله) متعلق بفعل مضمر ، أما بعده وأقبله ، أما الاضمار بعده فلي تقدير (وليعلم الله الذين آمنوا) فلتنا هذه المداولة ، وأما الاضمار قبله فلي تقدير (وتلك الأيام نداولها بين الناس لأمور ، منها ليعلم الله الذين آمنوا ، ومنها ليتخذ منكم شهداء ، ومنها ليمحص الله الذين آمنوا ، ومنها ليمحق الكافرين ، فكل ذلك كالسبب والعللة في تلك المداولة

(المسألة الثانية) الواو في قوله (وليعلم الله الذين آمنوا) فظاثره كثيرة في القرآن ، قال تعالى (وليكون من الموقنين) وقال تعالى (ولتصفي اليه أئمة الذين لا يؤمنون) والتقدير : وتلك الأيام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله ، وإنما حذف المصطوف عليه للايدان بأن المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة ، ليسلهم عما جرى ، ويعرفهم أن تلك الواقعة وأن شأنهم فيها ، فيه من وجوه المصالح ما لو عرفوه لسمع .

(المسألة الثالثة) ظاهر قوله تعالى (وليعلم الله الذين آمنوا) مشعر بأنه تعالى إنما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ، ومعلوم أن ذلك محال على الله تعالى ، وظاهر هذه الآية في الاشكال قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله (ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) وقوله (لتعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا) وقوله (ولنبونكم حتى تعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقوله (إلا لتعلم من يتبع الرسول) وقوله (ليبلوكم أيكم أحسن عملا) وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على أن الله تعالى لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها ، فقال : كل هذه الآيات دالة على أنه تعالى إنما صار عالما بحدوث هذه الأشياء عند حدوثها .

أجاب المتكلمون عنه : بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها ، ثبت أن التغير في العلم محال إلا أن إطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقذور مجاز مشهور ، يقال هذا علم فلان والمراد معلومه ، وهذه قدرة فلان والمراد مقصوره ، فكل آية يشعر بظواهرها بتعدد العلم ، فالمراد بتعدد المعلوم .

إذا عرفت هذا ، فنقول : في هذه الآية وجوه : أحدها : ليظهر الاخلاص من التفاف المؤمنين من الكفار . والثاني : ليعلم أولياء الله ، فأضاف الى نفسه تفضيها . وثالثها : ليحكم بالامتنياز ، فوضع العلم مكان الحكم بالامتنياز ، لأن الحكم بالامتنياز لا يحصل إلا بعد العلم . ورابعها : ليعلم ذلك واقعا منهم كما كان يعلم أنه سيقع ، لأن المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد .



(المسألة الرابعة) العلم قد يكون بحيث يكتفى فيه بمفعول واحد ، كما يقال : علبت زيداً ، أى علبت ذاته وعرفته ، وقد يفترق إلى مفعولين ، كما يقال : علبت زيداً كريماً ، والمراد منه في هذه الآية هذا القسم الثاني ، إلا أن المفعول الثاني محذوف والتقدير : ولعلم الله الذين آمنوا متميزين بالآيمان من غيرهم ، أى الحكمة في هذه المداولة أن يصير الذين آمنوا متميزين عن يدعى الآيمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام ، ويحتمل أن يكون العلم ههنا من القسم الأول ، بمعنى معرفة الذات ، والمعنى ولعلم الله الذين آمنوا لما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم ، أى ليعرفهم بأعيانهم إلا أن سبب حدوث هذا العلم ، وهو ظهور الصبر حذف ههنا .

أما قوله ( ويتخذ منكم شهداء ) فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة ، وفيه مسائل : (المسألة الأولى) في هذه الآية قولان : الأول : يتخذ منكم شهداء على الناس بمصدر منهم من الذنوب والمعاصي ، فإن كونهم شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية . والثاني : المراد منه وليكرم قوماً بالشهادة ، وذلك لأن قوماً من المسلمين قاتهم يوم بدر ، وكانوا يتمتعون لقاء العدو وأن يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويتمسكون فيه الشهادة ، وأيضاً القرآن ملء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى ( ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون ) وقال ( وجي ، بالثنيين والشهداء ) وقال ( فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ) فكانت هذه المنزلة هم المنزلة الثالثة للنبوة ، وإذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع الحوادث بإرادة الله تعالى فقالوا : منصب الشهادة على ما ذكرتم ، فإن كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن التعليل وجه ، وإن كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكفار للمؤمنين من لوازم تلك الشهادة ، فإذا كان تحصيل تلك الشهادة للبعد مطلوباً لله تعالى وجب أن يكون ذلك القتل مطلوباً لله تعالى ، وأيضاً فقوله ( ويتخذ منكم شهداء ) تنصيص على أن ما به حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى ، وذلك يدل على أن فعل البعد خلق الله تعالى .

(المسألة الثالثة) الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء ، والمقتول من المسلمين يسمى الكفار شهيداً ، وفي تعليل هذا الاسم وجوه : الأول : قال النضر بن شميل : الشهداء أحياء لقوله ( بل أحياء عند ربهم يرزقون ) فأرواحهم حية وقد حضرت دار السلام ، وأرواح غيرهم لا تشهد لها ، الثاني : قال ابن الأبارى : لأن الله تعالى وملائكته شهدوا له بالجنة ، فالشهيد فيل بمعنى مفعول ، الثالث : سموا شهداء لأنهم يشهدون يوم القيامة مع الأنبياء والصديقين ، كما قال تعالى ( لتكونوا شهداء

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ (١٤٢)، وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (١٤٣)

على الناس) الرابع : سموا شهداء لأنهم كما قتلوا أدخلوا الجنة بدليل أن الكفار كما ماتوا أدخلوا النار بدليل قوله (أغرقوا فأدخلوا ناراً) فكذا ههنا يجب أن يقال : هؤلاء الذين قتلوا في سبيل الله ، كما ماتوا أدخلوا الجنة .

ثم قال تعالى ( والله لا يحب الظالمين ) قال ابن عباس رضى الله عنهما : أى المشركين ، لقوله تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض ، وفيه وجوه : الأول : والله لا يجب من لا يكون ثابتاً على الإيمان ضارباً على الجهاد . الثانى : فيه إشارة إلى أنه تعالى إنما يؤيد الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد ، لآلأنه يضحهم .

ثم قال ( وليحص الله الذين آمنوا ) أى ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم ، والحص : فى اللغة التتقية ، والحق فى اللغة النقصان ، وقال المفضل : هو أن يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه شيء ، ومنه قوله تعالى ( يحق الله الربا ) أى يستأصله . قال الزجاج : معنى الآية أن الله تعالى جعل الأيام مداولة بين المسلمين والكافرين ، فإن حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين ، وإن كانت الغلبة للمؤمنين على هؤلاء الكافرين كان المراد محق آفأ الكافرين ومحوم ، فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين ، لأن تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم نظير محق أولئك باهلاك أنفسهم ، وهذه مقابلة لطيفة فى المعنى . والأقرب أن المراد بالكافرين ههنا طائفة مخصوصة منهم وهم الذين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، وإنما قلنا ذلك لعلنا بأنه تعالى لم يحق كل الكفار ، بل كثير منهم بقى على كفره والله أعلم .

قوله تعالى ( أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ) ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه قد رأيتموه وأنتم تنظرون )

اعلم أنه تعلم لما بين فى الآية الأولى الوجوه التى هى الموجبات والمؤثرات فى مداولة الأيام ذكر فى هذه الآية ما هو السبب الأصلى لذلك ، فقال ( أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ ) بدون تحمل المشاق وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أم : منقطعة ، وتفسير كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة . قال أبو مسلم في (أم حسيتم) إنه نهى وقع بحرف الاستفهام الذى يأتى للتبكيث ، وتلخيصه : لانتحسبوا أن تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد ، وهو كقوله (ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون) وافتتح الكلام بذكر «أم» التى هى أكثر مما تأتى فى كلامهم واقعة بين ضريين يشك فى أحدهما لابينته ، يقولون : أزيداً ضربت أم عمرو ، مع يقين وقوع الضرب بأحدهما ، قال : وعادة العرب يأتون بهذا الجفلس من الاستفهام توكيداً ، فلما قال (ولانتنوا ولا تعزونا) كأنه قال : أقتبلون أن ذلك كما تمرون به ، أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر ، وإنما استبعد هذا لأن الله تعالى أوجب الجهاد قبل هذه الواقعة ، وأوجب الصبر على تحمل متاعها ، وبين وجه المصالح فيها فى الدين وفى الدنيا ، فلما كان كذلك ، فمن البعيد أن يصل الانسان إلى السعادة والجنة مع إهمال هذه الطاعة .

(المسألة الثانية) قال الزجاج : إذا قيل فعل فلان ، لجوابه أنه لم يفعل ، وإذا قيل قد فعل فلان ، فجوابه لما يفعل . لأنه لما أكد فى جانب الثبوت بقى ، لاجرم أكد فى جانب النفي بكلمة «لما» . (المسألة الثالثة) ظاهر الآية يدل على وقوع النفي على العلم ، والمراد وقوعه على نفي المعلوم ، والتقدير : أم حسيتم أن تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم ، وتقديره أن العلم متعلق بالمعلوم ، كما هو عليه ، فلما حصلت هذه المطابقة لاجرم . حسن إقامة كل واحد منهما مقام الآخر ، وتتمام الكلام فيه قد تقدم .

أما قوله (ويلم الصابرين) فاعلم أنه قرأ الحسن (ويلم الصابرين) بالجرم عطفاً على (ولما يعلم الله) وأما النصب فبإظهار أن ، وهذه الواو تسمى واو الصرف ، كقولك : لانا كل السمك وتشرب اللبن ، أى لا يجمع بينهما ، وكذا ههنا المراد أن دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان ، وقرأ أبو عمرو (ويلم) بالرفع على تقدير أن الواو للحال ، كأنه قيل : ولما تجاهدوا وأتم صابرون .

واعلم أن حاصل الكلام أن حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الآخرة ، فيقدر ما يزداد أحدهما ينقص الآخر ، وذلك لأن سعادة الدنيا لا تحصل إلا باشتغال القلب بطلب الدنيا ، والسعادة فى الآخرة لا تحصل إلا بفراغ القلب من كل ما سوى الله وامتلأته من حب الله ، وهذان الأمران مما لا يجتمعان ، فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد فى هذه الآية من اجتماعهما ، وأيضاً حب الله وحب الآخرة لا يتم بالدعوى ، فليس كل من أقر بدين الله كان صادقاً ، ولكن الفصل فيه تسليط

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٤﴾

المكروهات والمحجوبات ، فإن الحب هو الذي لا ينقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء ، فإن بقي الحب عند تسايط أسباب البلاء ظهر أن ذلك الحب كان حقيقياً ، فلهذه الحكمة قال (أم حسبكم أن تدخلوا الجنة) بمجرد تصديقكم الرسول قبل أن يبتليكم الله بالجهاد وتشديد المحنة والله أعلم .

قوله تعالى «وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين» وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قال ابن عباس ومجاهد والضحاك : لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم بأحد أمر الرماة أن يلزموا أصل الجبل ، وأن لا يتقلعوا عن ذلك سواء كان الأمر لهم أو عليهم ، فلما وهوا وحلوا على الكفار وهزموهم وقتل على طلحة بن أبي طلحة صاحب لوائهم ، والزبير والمقداد شدا على المشركين ثم حمل الرسول مع أصحابه فهزموا أباسفيان ، ثم إن بعض القوم لما أن رأوا انهزام الكفار بادر قوم من الرماة إلى الغنينة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار ، فلما رأى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل في المسلمين ، ورمى عبد الله بن قتيبة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه ، وأقبل يريد قتله ، فنبذنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم أحد حتى قتله ابن قتيبة ، فظن أنه قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال قد قتلت محمدا ، وصرخ صارخ إلا أن محمدا قد قتل ، وكان الصارخ الشيطان ، فحشا في الناس خبر قتله ، فهناك قال بعض المسلمين : ليت عبد الله بن أبي يأخذ لنا أمانا من أبي سفيان . وقال قوم من المنافقين لو كان نيا لما قتل ، أرجعوا إلى إخوانكم وإلى دينكم ، فقال أنس بن النضر عم أنس بن مالك : يا قوم ان كان قد قتل محمد فأنزب محمد حتى لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه ، ثم قال : اللهم اني أعتر اليك بما يقول هؤلاء ، ثم سل سيفه فقاتل حتى قتل رحمه الله تعالى . ومم بعض المهاجرين بأنصارى ينشطح في دمه ، فقال يا فلان أشعرت ان محمدا قد قتل ، فقال ان

كان قد قتل قد بلغ ، قاتلوا على دينكم ، ولما شيع ذلك الكافر وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسر رباعيته ، احتملة طلحة بن عبيد الله ، ودافع عنه أبو بكر وعلى رضي الله عنهم ونفر آخرون معهم ، ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم جعل ينادى ويقول : الى عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من أصحابه فلامهم على هزيمتهم ، فقالوا يا رسول الله فدينك بآبائنا وأمهاتنا ، أنانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ، ومعنى الآية (وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل) فسيخلو كاخلوا ، وكأ أن أتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلوعهم ، فليكن أن متمسكوا بدينه بعد خلوعه ، لأن الفرض من بمئة الرسل تبليغ الرسالة والزام الحجة ، لا وجودهم بين أظهر قومهم أبدا

(المسألة الثانية) قال أبو علي : الرسول جاء على ضربين ، أحدهما : يراد به المرسل ، والآخر الرسالة ، وههنا المراد به المرسل بدليل قوله (إنك لمن المرسلين) وقوله (يأياها الرسول باغ) وفعل قد يراد به المفعول ، كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة كقوله :

لقد كذب الراشون ما مضت عندهم بسر ولا أرسلتهم برسول

أى برسالة . قال ومن هذا قوله تعالى (انا رسولا ربك) وتذكره في موضعه ان شاء الله تعالى

ثم قال (أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء ، والمعنى أنقلبون على أعقابكم ان مات محمد أو قتل ، ونظيره قوله ، هل زيد قائم ، فأنت انما تستخبر عن قيامه ، الا انك أدخلت هل على الاسم والله أعلم

(المسألة الثانية) أنه تعالى بين في آيات كثيرة انه عليه السلام لا يقتل قال (انك ميت وإنهم ميتون) وقال ( والله يصمكم من الناس) وقال (ليظهره على الدين كله) فليس لقائل أن يقول : لما علم أنه لا يقتل لم قال أو قتل ؟ فان الجواب عنه من وجوه : الأول : أن صدق القضية الشرطية لا يقتضى صدق جزأها ، فأنك تقول : ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمقسومين ، فالشرطية صادقة وجزأها كاذبان ، وقال تعالى (لو كان فيما آتاه الله لفسدتا) فهذا حق مع أنه ليس فيما آتاه ، وليس فيما فساد ، فكذا هنا . والثاني : ان هذا ورد على سبيل الالزام ، فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع أمته عن ذلك ، والنصارى زعموا أن عيسى عليه السلام قتل وهم لا يرجعون عن دينه ، فكذا هنا ، والثالث : ان الموت لا يوجب رجوع الأمة عن دينه ، فكذا القتل ووجب أن لا يوجب الرجوع عن دينه ، لانه فارق بين الأمرين ، فلما رجع الى هذا المعنى كان المقصود منه الرد على أولئك الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد .

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِأَذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴿١٤٥﴾

(المسألة الثالثة) قوله (انقلبتم على أعقابكم) أى صرتم كفارا بعد إيمانكم ، يقال لكل من عاد الى ما كان عليه : رجع وراءه وانقلب على عقبه ونكص على عقبيه ، وذلك أن المنافقين قالوا لضعفة المسلمين : ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم ، فقال بعض الانصار : ان كان محمد قتل فإن رب محمد لم يقتل ، هاتلوا على ماقاتل عليه محمد . وحاصل الكلام انه تعالى بين أن قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين : الأول : بالقياس على موت سائر الأنبياء وقتلهم ، والثاني : أن الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك فلا حاجة اليه ، فلم يلزم من قتله فساد الدين والله أعلم .

(المسألة الرابعة) ليس لقائل أن يقول : ان قوله (أفان مات أو قتل) شك وهو على الله تعالى لا يجوز ، فانا نقول المراد أنه سواء وقع هذا أو ذاك فلا تأثير له في ضعف الدين وجوب الارتداد ثم قال تعالى (ومن يقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا) والغرض منه تأكيد الوعيد ، لأن كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين ، بل المراد أنه لا يضر الا نفسه ، وهذا كما إذا قال الرجل لولده عند العتاب : ان هذا الذي تأتى به من الأفعال لا يضر السماء والأرض ، ويريد به أنه يعود ضرره عليه فكنا ههنا ، ثم أتبع الوعيد بالوعد فقال (وسيجزي الله الشاكرين) فالمراد أنه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الجريمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين ، فهم شكروا الله على ثباتهم على الإيمان وشدة محبتهم به ، فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله (وسيجزي الله الشاكرين) وروى محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله عنه أنه قال : المراد بقوله (وسيجزي الله الشاكرين) أبو بكر وأصحابه ، وروى عنه أنه قال أبو بكر من الشاكرين وهو من أحب الله والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله﴾ كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا تؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة تؤته منها . وسنجزى الشاكرين ﴿

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أن المنافقين أرجفوا أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل ، فأنه تعالى يقول : انه لا تموت نفس الا بأذن الله وقضائه وقدره ،

فكان قتله مثل موته في أنه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين ، فكما أنه لومات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه ، فكذلك اذا قتل وجب أن لا يؤثر ذلك في فساد دينه ، والمقصود منه ابطال قول المناهقين لضعفة المسلمين إنه لما قتل محمد فارجموا الى ما كنتم عليه من الأديان . الثاني : أن يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد باعلامهم أن الخنزير لا يدفع القدر ، وإن أحداً لا يموت قبل الأجل وإذا جاء الأجل لا يتدفع الموت بشيء ، فلا فائدة في الجبن والخوف . والثالث : أن يكون المراد حفظ الله للرسول صلى الله عليه وسلم وتخليصه من تلك المعركة المخوفة ، فإن تلك الواقعة ما بقى سبب من أسباب الهلاك إلا وقد حصل فيها ، ولكن لما كان الله تعالى حافظاً وناصرأ ما حضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على أن أصحابه قصروا في الذنب عنه . والرابع : وما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله ، فليس في إرجاف من أرجف بموت النبي صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه أو يعين في تقوية الكفر ، بل يبقية الله إلى أن يظهر على الدين كله . الخامس : أن المقصود منه الجواب عما قاله المناهقون ، فإن الصحابة لما رجسوا وقد قتل منهم من قتل قالوا : لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ، فاجاب الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان إلا بأذن الله وحضور الأجل والله أعلم بالصواب

(المسألة الثانية) اخلفوا في تفسير الاذن على أقوال : الأول : أن يكون الاذن هو الامر وهو قول ابن مسلم ، والمعنى ان الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت أحد إلا بهذا الامر الثاني ، ان المراد من هذا الاذن ما هو المراد بقوله (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن هول له كن فيكون) والمراد من هذا الامر انما هو التكوين والتخليق والايجاد ، لانه لا يقدر على الموت والحياة أحد الا الله تعالى ، فاذن المراد : أن نفسا لن تموت إلا بما أمانها الله تعالى . الثالث : أن يكون الاذن هو التخليق والاحلاق وترك المنع بالقهر والاجبار ، وبه فسر قوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد إلا بأذن الله) أى يتخلطه فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر ، فيكون المعنى : ما كان لنفس أن تموت إلا بأذن الله يتخلل الله بين القاتل والمقتول ، ولكنه تعالى يحفظ نبيه ويحفظ من بين يديه ومن خلفه رصدا لئيم على يديه بلاغ ما أرسله به ، ولا يتخلل بين أحد وبين قتله حتى ينتهي الى الأجل الذي كتبه الله له ، فلا تتكسروا بعد ذلك في غزواتكم بأن يرجف مرجف أن محمدا قد قتل . الرابع : أن يكون الاذن بمعنى العلم وممناه أن نفسا لن تموت إلا في الوقت الذي علم الله موته فيه ، وإذا جاء ذلك الوقت لزم الموت ، كما قال (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) الخامس : قال ابن عباس : الاذن هو قضاء الله وقدره ، فانه لا يحدث شيء إلا بمشيئته وإرادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل ، كانه فعل لا يتبني لاحد أن يقدم عليه إلا بأذن الله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الاخفش والراجح : اللام في (وما كان لنفس) معناها النفي ، والتقدير وما كانت نفس لتفوت الا باذن الله .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على أن المقول ميت بأجله ، وأن تغير الأجل يتمتع . وقوله تعالى ﴿كتابا مؤجلا﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (كتابا مؤجلا) منصوب بفعل دل عليه ما قبله فار قوله (وما كان لنفس) أن تموت إلا باذن الله) قام مقام أن يقال: كتب الله ، فالتقدير كتب الله كتابا مؤجلا ونظيره قوله (كتاب الله عليكم) لأن في قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) دلالة على أنه كتب هذا التحريم عليكم ومثله: صنع الله ، ووعد الله ، وفطرة الله ، وصيغة الله .

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الأجل، ويقال: إنه هو اللوح المحفوظ ، كما ورد في الأحاديث أنه تعالى قال للقلم «اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة» واعلم أن جميع الحوادث لا بد أن تكون معلومة لله تعالى ، وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والأجل والسعادة والشقاوة لا بد وأن تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ ، فلو وقعت بخلاف علم الله لاثقل عليه جهلا ، ولانقلب ذلك الكتاب كذبا ، وكل ذلك محال ، وإذا كان الإله كذلك ثبت أن الكل بقضاء الله وقدره . وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير هذه الآية وأكده بحديث الصادق المصدوق ، وبالحديث المشهور من قوله عليه السلام «لحق آدم موسى» قال القاضي : أما الأجل والرزق فهما مضافان الى الله ، وأما الكفر والفسق والإيمان والطاعة فكل ذلك مضاف الى العبد ، فإذا كتب تعالى ذلك فأما يكتب بعلمه من اختيار العبد ، وذلك لا يخرج العبد من أن يكون هو المقنوم أو الممدوح

واعلم أنهما كان من حق القاضي أن يتناقل عن موضع الاشكال ، وذلك لانا نقول: إذا علم الله من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر ، فلو أتى بالإيمان لكان ذلك جمعا بين المتناقضين ، لأن العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين التقيضين وهو محال ، وإذا كان موضع الالتزام هو هذا فأقرب نفعه الفرار من ذلك الى الكلمات الأجنبية عن هذا الالتزام

وأما قوله تعالى ﴿ومن يرد ثواب الدنيا توفته منها ومن يرد ثواب الآخرة توفته منها﴾ وسنجزى الشاكرين ﴿

فاعلم أن الذين حضروا يوم أحد كانوا فريقين، منهم من يريد الدنيا ، ومنهم من يريد الآخرة



وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَيْثُونٌ كَثِيرٌ فَأَوْهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٦﴾

كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة ، فالذين حضروا القتال للدنيا ، هم الذين حضروا لطلب  
الغنم والذكر والثناء ، وهؤلاء لابد وأن ينهزموا ، والذين حضروا للدين ، فلا بد وأن لا ينهزموا  
ثم أخبر الله تعالى في هذه الآية أن من طلب الدنيا لابد وأن يصل الى بعض مقصوده ومن طلب  
الآخرة فكذلك ، وتقريره قوله عليه السلام «إنما الأعمال بالنيات» الى آخر الحديث

واعلم أن هذه الآية وإن وردت في الجهاد خاصة ، لكنها عامة في جميع الأعمال ، وذلك لأن  
المؤثر في جلب الثواب ، والعقاب المقصود والموعى لا ظواهر الأعمال ، فإن من وضع الجبهة على  
الأرض في صلاة الظهر والشمس قدامه ، فإن قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من  
أعظم دعائم الاسلام ، وإن قصد به عبادة الشمس كان ذلك من أعظم دعائم الكفر . وروى أبو  
هريرة عنه عليه السلام ان الله تعالى يقول يوم القيامة لمقاتل في سبيل الله «في ماذا قتلت فيقول  
أمرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول تعالى كذبت بل أردت أن يقال فلان محارب  
وقد قيل ذلك» ثم ان الله تعالى يأمر به الى النار

قوله عز وجل «وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَيْثُونٌ كَثِيرٌ فَأَوْهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ»

واعلم أنه تعالى من تمام تأديبه قال للبنهزمين يوم أحد : إن لكم بالأنبياء المتقدمين وأتباعهم  
أسوة حسنة ، فلما كانت طريقة أتباع الأنبياء المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار ، فكيف يليق  
بكم هذا التردد والانزواء ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير «وَكَايْنٍ» على وزن كاعن ممدوداً مهموزاً عطفًا ، وقرأ  
الباقون «كَايْنٍ» مشدوداً بوزن كعين وهي لغة قريش ، ومن اللغة الأولى قول جرير :

وَكَايْنٍ بِالْبَاطِحِ مِنْ صَدِيقٍ      يراني لو أصيب هو المصاب

وأشد المفضل :      وكَايْنٍ ترى في الحى من ذى قرابة .

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (قتل معه) والباقون (قاتل معه) فعل القراة  
الأولى يكون المعنى أن كثيرًا من الأنبياء قتلوا والذين بقوا يهدم ما وهنوا في دينهم ، بل استمعروا

على جهاد عدوم ونصرة دينهم ، فكان ينبغي أن يكون حالكم يأمة محمد هكذا . قال الفخار رحمه الله : والوقف على هذا التأويل على قوله (قتل) وقوله (ممة ريون) حال بمعنى قتل حال ما كان ممة ريون ، أو يكون على معنى التقديم والتأخير ، أى وكان من بني ممة ريون كثير قتل لما وهن الريون على كثرتهم ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يكون المعنى وكان من بني قاتل بمن كان معه وعلى دينه ريون كثير لما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من إخوانهم ، بل مضوا على جهاد عدوم ، فقد كان ينبغي أن يكون حالكم كذلك ، وحجة هذه القراءة أن المقصود من هذه الآية حكاية ما جرى لسائر الأنبياء لتقتدى هذه الأمة بهم ، وقد قال تعالى (أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) فيجب أن يكون المذكور قتل سائر الأنبياء لا قتالهم ، ومن قرأ (قاتل ممة) فالمعنى : ومن بني قاتل معه العدد الكثير من أصحابه فأصاهم من عدوم قرح لما وهنوا ، لأن الذى أصاهم إنما هو فى سبيل الله وطاعته وإقامة دينه ونصرة رسوله ، فكذلك كان ينبغي أن تفعلوا مثل ذلك يأمة محمد . وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الآية ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم فى القتال ، فوجب أن يكون المذكور هو القتال . وأيضاً روى عن سعيد بن جبير أنه قال : ما سمعنا بنى قاتل فى القتال

(المسألة الثالثة) قال الواحدى رحمه الله : أجمعوا على أن معنى «كان» كم ، وتأويلها الكثير لعدد الأنبياء الذين هذه صفتهم ، وظهيره قوله (فكان من قرية أهلكتها) . وكان من قرية أمليت لها) والكاف فى «كان» كاف التشبيه دخلت على «أى» التى هى للاستفهام كما دخلت على «ذا» من «كذا» و«أن» من «كان» ، ولا معنى للتشبيه فيه كما لا معنى للتشبيه فى كذا ، تقول : لى عليه كذا وكذا : معانيل عليه عددا ، فلا معنى للتشبيه ، إلا أنها زيادة لازمة لا يجوز حذفها ، واعلم أنه لم يضع التثنية صورة فى الخط إلا فى هذا الحرف خاصة ، وكذا استعمال هذه الكلمة فصارت كلمة واحدة موضوعة للكثير

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشف : الريون الريانيون ، وقرئ بالحرركات الثلاث والفتح على القياس ، والضم والكسر من تغييرات النسب . وحكى الواحدى عن القراء أنه قال : الريون : الأولون ، وقال الزجاج : هم الجماعات الكثيرة ، الواحدى ، قال ابن قتيبة : أصلهم الرية وهى الجماعة ، يقال ربى كأنه نسب إلى الرية ، وقال الأخفش : الريون الذين يعبدون الرب ، وطمع فيه ثعلب ، وقال : كان يجب أن يقال : ربى ليكون منسوباً إلى الرب ، وأجاب من نصر الأخفش ، وقال : العرب إذا نسبت شيئاً إلى شيء غيرت حركته ، كما يقال : بصرى فى النسب إلى البصرة ،

وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَتَبِّتْ  
أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ «١٤٧»

ودهرى في النسبة الى الدهر، وقال ابن زيد: الربانيون الأئمة والولاة، والريون الرعية وهم  
المتنسبون الى الرب

واعلم أنه تعالى مدح هؤلاء الريين بنوعين: أولا بصفات النبي، وثانيا بصفات الانبياء،  
أما المدح بصفات النبي فهو قوله تعالى (فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا  
وما استكانوا) ولا بد من الفرق بين هذه الأمور الثلاثة، قال صاحب الكشف: ما وهنوا عند  
قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو، وهذا تعريض بما أصابهم من الوهن  
والانكسار عند الأرجاف بقتل رسولهم، وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين، واستكانتهم  
للكفار حتى أرادوا أن يمتنعوا بالمشاقق عبد الله بن أبي، وطلب الأمان من أبي سفيان،  
ويحتمل أيضا أن يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم، ويفسر الضعف بأن يضعف إيمانهم، وتقع  
الشكوك والشبهات في قلوبهم، والاستكانة هي الانتقال من دينهم إلى دين عدوهم، وفيه وجه ثالث  
وهو أن الوهن ضعف يلحق القلب. والضعف المطلق هو اختلال القوة وإقدرة بالجسم،  
والاستكانة هي إظهار ذلك المعجز وذلك الضعف، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة، قال الواحدى  
الاستكانة الخضوع، وهو أن يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد.

ثم قال تعالى (واقه بحب الصابرين) والمعنى أن من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله ولم  
يظهر الجزع والعجز والملح فإن الله يجبه، ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن إرادة إكرامه وعاذته  
وتعظيمه، والحكم له بالثواب والجنة، وذلك نهاية المطلوب.

ثم انه تعالى أتبع ذلك بأن مدحهم بصفات الثبوت فقال:

(وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا  
على القوم الكافرين) وفيه مسألتان.

(المسألة الأولى) قوله (وثبت أقدامنا) يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى، والمنزلة  
يحملونه على فعل الإلطاف.

(المسألة الثانية) بين تعالى أنهم كانوا مستعدين عند ذلك التمسك والتجمل بالعامر التضرع بطلب

﴿فَاتَّامَ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَ ثَوَابَ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ﴾ (١٤٨)

الإمداد والاعانة من الله ، والغرض منه أن يقتدى بهم في هذه الطريقة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فإن من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ، ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب ، قال القاضي : إنما قدموا قولهم (ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا) لأنه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين ، فإذا لم تحصل النصرة وظهر أمارات استيلاء العدو ، دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين ؛ ولهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة ، فحين تعالى أنهم بدؤوا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقوله (ربنا اغفر لنا ذنوبنا) فدخل فيه كل الذنوب ، سواء كانت من الصفات أو من الكبار ، ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عاقبتها وهو المراد من قوله (وإسرافنا في أمرنا) لأن الإسراف في كل شيء هو الإفراط فيه ، قال تعالى (يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم) وقال (فلا يسرف في القتل) وقال (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) ويقال : فلان مسرف إذا كان مكثرًا في النفقة وغيرها ، ثم انهم لما فرغوا من ذلك سألوهم أن يثبت أقدامهم ، وذلك بإزالة الخوف عن قلوبهم ، وإزالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ، ثم سألوهم بعد ذلك أن ينصرهم على القوم الكافرين ، لأن هذه النصرة لا يفيضان أمور زائدة على ثبات أقدامهم ، وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم ، وأحداث أحوال سماوية أو أرضية توجب انهزامهم ، مثل هبوب رياح تثير الغبار في وجوههم ، ومثل جريان سيل في موضع وقوفهم ، ثم قال القاضي : وهذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند الثواب والمحن سواء كان في الجهاد أو غيره .

ثم قال تعالى ﴿فَاتَّامَ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَ ثَوَابَ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ﴾

واعلم أنه تعالى لما شرح طريقة الزيين في الصبر ، وطريقته في الدماء ذكر أيضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال ﴿فَاتَّامَ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَ ثَوَابَ الْآخِرَةِ﴾ وفيه مسائل : (المسألة الأولى) قوله ﴿فَاتَّامَ اللَّهُ﴾ يقتضى أنه تعالى أعطاهم الأمرين ، أما ثواب الدنيا فهو النصرة والقيمة وقهر العدو وإتناء الجليل ، وانسراح الصدر بنور الإيمان ووزول الظلمات والشبهات وكفارة المعاصي والسيئات ، وأما ثواب الآخرة فلا شك أنه هو الجنة وما فيها من المنافع واللذات وأنواع السرور والتعظيم ، وذلك غير حاصل في الحال ، فيكون المراد أنه تعالى حكم لهم بمصولها في الآخرة ، فاتَّامَ حكم بذلك مقام نفس الحصول ، كما أن الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال ، أو يحمل قوله ﴿فَاتَّامَ﴾ على أنه سبقتهم على قياس قوله (آي أمر الله) أي سبأني أمر الله ، قال

القاضي: ولا يمتنع أن تكون هذه الآية مختصة بالشهداء ، وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنهم أحياء عند ربهم يرزقون ، فيكون حال هؤلاء الربين أيضا كذلك ، فانه تعالى في حال ازال هذه الآية كان قد آتاهم حسن ثواب الآخرة في جنات السباه

(المسألة الثانية) خص تعالى ثواب الآخرة بالحين تنبها على جلاله ثوابهم ، وذلك لأن ثواب الآخرة كله في غاية الحسن ، فما خصه الله بانه حسن من هذا الجنس فانظر كيف يكون حسنه ، ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة زائلة ، قال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون الحسن هو الحسن كقوله (وقولوا للناس حسنا) أى حسنا ، والفرض منه المبالغة كأن تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن ، كما يقال : فلان جود وكرم ، إذا كان في غاية الجود والكرم والله أعلم

(المسألة الثالثة) قال فيما تقدم (ومن يرد ثواب الدنيا توفته منها ومن يرد ثواب الآخرة توفته منها) فذكر لفظة «من» الدالة على التبعيض فقال في هذه الآية (فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) ولم يذكر كلمة «من» والفرق: ان الذين يريدون ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب ، فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة ، وأما المذكورون في هذه الآية فانهم لم يذكروا في أنفسهم الا الذنب والقصور ، وهو المراد من قوله (اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا) ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الامن درهم ، وهو المراد بقوله (وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال ، فلا جرم أولئك فازوا ببعض الثواب ، وهؤلاء فازوا بالكل ، وأيضا أولئك أرادوا الثواب ، وهؤلاء ما أرادوا الثواب . وإنما أرادوا خدمة مولاهم فلا جرم أولئك حرموا وهؤلاء أعطوا ، يعلم أن كل من أقبل على خدمة الله أقبل على خدمته كل ما سوى الله

ثم قال ( والله يحب المحسنين ) وفيه دققة لطيفة وهي أن هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا (ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في أمرنا) فلما اعترفوا بذلك ساءم الله محسنين ، كان الله تعالى يقول لهم :

إذا اعترفت بأساءتك وعجزك فأنا أصفك بالاحسان وأجملك حيا لنفسي ، حتى تعلم أنه لا سيل للعبد الى الوصول الى حضرة الله الا باظهار الذل والقو المسكنة والعجز ، وأيضا : انهم لما أرادوا الاقدام على الجهاد طالبوا تثبيت أقدامهم في دينه ونصرتهم على العدو من الله تعالى ، فعند ذلك ساءم بالمحسنين ، وهذا يدل على أن العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن ، الا اذا أعطاه الله ذلك الفعل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا  
خَاسِرِينَ ﴿١٤٩﴾ بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ ﴿١٥٠﴾

الحسن وأعان عليه ، ثم إنه تعالى قال (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) وقال (للذين أحسنوا  
الحسن وزيادة) وكل ذلك يدل على أنه سبحانه هو الذى يعطى الفعل الحسن للعبد ، ثم انه يثيبه عليه  
ليعلم العبد ان الكل من الله وبإعانة الله

قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين  
بل الله مولاكم وهو خير الناصرين)

واعلم أن هذه الآية من تمام الكلام الأول ، وذلك لأن الكفار لما أخرجوا أن النبي صلى  
الله عليه وسلم قد قتل ، ودعا المناقون بمض ضعة المسلمين الى الكفر ، منع الله المسلمين بهذه  
الآية عن الالتفات الى كلام أولئك المناقنين . فقال (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ان تطيعوا الذين كفروا)  
وفى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قيل (ان تطيعوا الذين كفروا) المراد أبو سفيان ، فانه كان كبير القوم في ذلك  
اليوم ، قال السدى : المراد أبو سفيان لانه كان شجرة الفتن ، وقال آخرون : المراد عبد الله بن أبى  
وأبناؤه . من المناقنين ، وهم الذين ألقوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله  
ما وقعت له هذه الواقعة ، وإسماعيل رجل كسائر الناس ، يوم له ويوماعليه ، فارجموا الى دينكم الذى  
كنتم فيه ، وقال آخرون : المراد اليهود لانه كان بالمدينة قوم من اليهود ، وكانوا يلقبون الشبهة في قلوب  
المسلمين ، ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة ، والأقرب أنه يتناول كل الكفار ، لأن اللفظ عام وخصوص  
السبب لا يمنع من عموم اللفظ

(المسألة الثانية) قوله (ان تطيعوا الذين كفروا) لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه  
بل لا بد من التخصيص فقيل : ان تطيعوهم فيما أمروكم به يوم أحد من ترك الاسلام ، وقيل : ان  
تطيعوهم في كل ما يأمرونكم من الضلال ، وقيل في المشورة ، وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم  
(لو كانوا عندنا ماماتوا وماتوا)

ثم قال (يردوكم على أعقابكم) يعنى يردوكم الى الكفر بعد الإيمان ، لأن قبول قولهم في  
الدعوة الى الكفر كفر

سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ  
سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبَشَئِشِ مَثْوًى الظَّالِمِينَ ﴿١٥١﴾

ثم قال ﴿فتقلبوا خاسرين﴾

واعلم أن اللفظ لما كان عاما وجب أن يدخل فيه خسران الدنيا والآخرة ، أما خسران الدنيا فلأن أشق الأشياء على العقلاء في الدنيا الاضيقاد للعدو والتذلل له وإظهار الحاجة إليه ، وأما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد .

ثم قال تعالى ﴿بل الله مولاكم وهو خير الناصرين﴾ والمعنى أنكم إنما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوك على مطالبكم وهذا جهل ، لأنهم عاجزون متحيرون ، والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى ، لأنه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ، ثم بين أنه خير الناصرين ، ولو لم يكن المراد بقوله (مولاكم وهو خير الناصرين) النصرة ، لم يصح أن يقبض بهذا القول ، وإنما كان تعالى خير الناصرين لوجوه : الأول : أنه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد ، والعالم الذي لا يخفى عليه دجاؤك وتضرعك ، والكريم الذي لا يخل في جوده ، وفرة المييد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه ، والثاني : أنه ينصرك في الدنيا والآخرة ، وغيره ليس كذلك ، والثالث : أنه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة ، كما قاله (قل من يكلؤكم بالليل والنهار) وغيره ليس كذلك .

واعلم أن قوله (وهو خير الناصرين) ظاهره يقتضي أن يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك ، لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله (وهو آمون عليه)  
قوله تعالى ﴿سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً  
ومأواهم النار وبئس مَثْوًى الظالمين﴾

اعلم أن هذه الآية من تمام ما تقدم ذكره ، فانه تعالى ذكره وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ، ومن جعلها مذكراً في هذه الآية أنه تعالى يلقى الخوف في قلوب الكفار ، ولا شك أن ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في أن هذا الوعد هل هو مختص بيوم أحد ، أو هو عام في جميع الأوقات ؟ قال كثير من المفسرين : إنه مختص بهذا اليوم ، وذلك لأن جميع الآيات المقتضية إنما

وردت في هذه الواقعة ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية إلقاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين : الأول : أن الكفار لما استولوا على المسلمين وهزمهم أوقع الله الرعب في قلوبهم ، فتركهم وفروا منهم من غير سبب ، حتى روى أن أباسفيان صد الجبل ، وقال : أين ابن أبي كبشة ، وأين ابن أبي قحافة ، وأين ابن الخطاب ، فأجابه عمر ، ودارت بينهما كلمات ، وما تجاسر أبوسفيان على النزول من الجبل والذهاب إليهم ، والثاني : أن الكفار لما ذهبوا إلى مكة ، فلما كانوا في بعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئاً ، قلنا أكثرين منهم ، ثم تركناهم ونحن قاهرون ، أرجعوا حتى نستأصلهم بالكلية ، فلما عزموا على ذلك ألقى الله الرعب في قلوبهم (والقول الثاني) أن هذا الوعد غير محقق بيوم أحد ، بل هو عام . قال القفال رحمه الله : كأنه قيل أنه وإن وقت لكم هذا الامة في يوم أحد إلا أن الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى يهر الكفار ، ويظهر دينكم على سائر الأديان . وقد فعل الله ذلك حتى صار دين الاسلام قاهراً بليغ الأديان والملل ، وظهير هذه الآية قوله عليه السلام ونصرت بالرعب مسيرة شهر

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر والكسائي (الريصب) بضم العين ، والباقيون بخفيفها في كل القرآن ، قال الواحدي : هما لغتان ، يقال رصبته رصباً ورعباً وهو مرعوب ، ويجوز أن يكون الرعب مصدر ، والرعب اسم منه .

(المسألة الثالثة) الرعب : الخوف الذي يحصل في القلب ، وأصل الرعب الملاء ، يقال سيل راعب إذا ملاء الأودية والأنهار ، وإنما سمي الرعب رعباً لأنه يملأ القلب خوفاً

(المسألة الرابعة) ظاهر قوله (سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب) يقتضي وقوع الرعب في جميع الكفار ، فذهب بعض العلماء إلى إجراء هذا العموم على ظاهره ، لأنه لا أحد يخالف دين الاسلام إلا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين ، إما في الحرب ، وإما عند الحاجة . وقوله تعالى (سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب) لا يقتضي وقوع جميع أنواع الرعب في قلوب الكفار ، وإنما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه ، وذهب جمع من المفسرين إلى أنه مخصوص بأولئك الكفار .

أما قوله ﴿بما أشركوا بالله﴾ فاعلم أن «بما» مصدرية ، والمعنى : بسبب إشرارهم بالله . واعلم أن تقرير هذا بالوجه المقول هو أن الدعاء إنما يصير في محل الإجابة عند الاضطراب كما قال (أمن يجب المضطر إذا دعاه) ومن اعتقد أن الله شريكاً لم يحصل له الاضطراب ، لأنه يقول :



وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِأَذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي

إن كان هذا المعبود لا ينصرف، فذاك الآخر ينصرف، وإن لم يحصل في قلبه الاضطراب لم تحصل الاجابة ولا النصره، وإذا لم يحصل ذلك وجب أن يحصل الرعب والخوف في قلبه، ثبت أن الاشراك باقية يجب الرعب أما قوله (مالم ينزل به سلطاناً) فقيه مسائل :

(المسألة الأولى) السلطان ههنا هو الحجّة والبرهان ، وفي اشتقاقه وجوه : الأول : قال الزجاج : إنه من السليط وهو الذي يضاه به السراج ، وقيل للأمراء سلاطين لأنهم الذين بهم يتوصل الناس إلى تحصيل الحقوق . الثاني : أن السلطان في اللغة هو الحجّة ، وإنما قيل للأمر سلطان ، لأن معناه أنه ذو الحجّة . الثالث : قال الليث : السلطان القدرة ، لأن أصل بناءه من التسليط وعلى هذا سلطان الملك : قوته وقدرته ، ويسمى البرهان سلطاناً لقوته على دفع الباطل . الرابع : قال ابن دريد : سلطان كل شيء حده ، وهو مأخوذ من اللسان السليط ، والسلطة بمعنى الحدة .

(المسألة الثانية) قوله (مالم ينزل به سلطاناً) يوم أن فيه سلطاناً إلا أن الله تعالى ما أنزله وما أظهره ، إلا أن الجواب عنه أنه لو كان لا ينزل الله به سلطاناً ، فلما لم ينزل به سلطاناً وجب عدمه ، وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون : أن هذا ما لا دليل عليه فلم يجر اثباته ، ومنهم من يبالغ فيقول لا دليل عليه فيجب نفيه ، ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع ، فقال لا سبيل إلى اثبات الصانع إلا باحتياج المحدثات إليه ، ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد ، فما زاد عليه لا سبيل إلى اثباته فلم يجر اثباته .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على فساد التقليد ، وذلك لأن الآية دالة على أن الشريك لا دليل عليه ، فوجب أن يكون القول به باطلاً ، وهذا إنما يصح إذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلاً ، فيلزم فساد القول بالتقليد .

ثم قال تعالى (وما أومأ النار)

واعلم أنه تعالى بين أن أحوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم ، وبين أحوالهم في الآخرة ، وهي أن ما أومأ وسكنهم النار .

ثم قال (وبشئ الظالمين) المثوى : المكان الذي يكون مقر الانسان وماواه ، من قلوبهم ثوى بثوى ثوى ، وجمع المثوى مثاوى .

قوله تعالى (ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بأذنه حتى إذا فشلتم وتنزعتم في الأمر

الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِّنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَّن  
يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى  
الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥٢﴾

وعصيت من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم  
ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين ﴿١٥٢﴾  
اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها من وجوه : الأول : أنه لما رجع رسول الله صلى الله عليه  
وسلم وأصحابه إلى المدينة وقد أصابهم ما أصابهم بأحد ، قال ناس من أصحابه : من أين أصابنا هذا  
وقد وعدنا الله النصر ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . الثاني : قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه  
وسلم رأى في المنام أنه يذبح كبشاً فصدق الله رؤياه بقتل طلحة بن عبيد الله صاحب لواء المشركين  
يوم أحد ، وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله (ولقد صدقكم الله وعده) يريد  
تصدق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم . الثالث : يجوز أن يكون هذا الوعد ما ذكره في قوله تعالى  
(على أن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم) إلا أن هذا كان مشروطاً بشرط الصبر  
والتقوى . والرابع : يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله (ولينصرن الله من ينصره) إلا أن هذا  
أيضاً مشروط بشرط . والخامس : يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله (سنلقي في قلوب الذين  
كفروا الرعب) والسادس : قيل : الوعد هو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للرماة «لا تهرحوا  
من هذا المكان ، فانا لآنزال غاليين مادمت في هذا المكان» السابع : قال أبو مسلم : لما وعدهم الله  
في الآية المتقدمة لفتح الرعب في قلوبهم أكد ذلك بأن ذكرهم ما أنجزهم من الوعد بالنصر في واقعة  
أحد ، فانه لما وعدهم بالنصرة بشرط أن يتقوا ويصبروا فحين أنوذلك الشرط لاجرم ، وفي الله  
تعالى بالمشروط وأعطاهم النصر ، فلما تركوا الشرط لاجرم فاتهم بالمشروط .

إذا عرفت وجه التظم ففى الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدي رحمه الله : الصدق يتعدى إلى مفعولين ، تقول : صدقته  
الوعد والوعيد .

(المسألة الثانية) قد ذكرنا في قصة أحد أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل أحدا خلف ظهره

واستقبل المدينة وأقام الرماة عند الجبل، وأمرهم أن يثبتوا هناك ولا يبرحوا، سواء كانت النصره للسليدين أو عليهم، فلما أبل المشركون جعل الرماة يرشقون نبيلهم والباقيون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا، والمسلمون على آثارهم يحسونهم، قال الليث: الحس: القتل الذريع، تحسونهم: أي تقتلونهم قتلا كثيرا، قال أبو عبيد، والزجاج، وابن قتيبة: الحس: الاستئصال بالقتل، يقال: جراد محسوس. إذا قتله البرد. وسنة حسوس: إذا أنت على كل شيء، ومعنى «تحسونهم» أي تستأصلونهم قتلا، قال أصحاب الاشتقاق «حسه» إذا قتله لأنه أبطل حسه بالقتل، كما يقال: بئانه إذا أصاب بطنه، ورأسه، إذا أصاب رأسه، وقوله (بأذنه) أي بعله، ومعنى الكلام أنه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة، فادعتم وافين بهذا الشرط أنجز وعده ونصركم على أعدائكم، فلما تركتم الشرط وعصيت أمر ربكم لاجرم زالت تلك النصره.

أما قوله تعالى (حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيت من بعد ما أراكم ما تحبون) فيه مسائل: (المسألة الأولى) لقاتل أن يقول ظاهر قوله (حتى إذا فشلتم) بمنزلة الشرط، ولا بد له من الجواب فأين جوابه؟

واعلم أن العلماء هنا طريقتين: الأولى: أن هذا ليس بشرط، بل المعنى، ولقد صدقكم الله وعده حتى إذا فشلتم، أي قد نصركم إلى أن كانت منكم الفشل والتنازع، لأنه تعالى كان إنما وعدكم بالنصرة بشرط التقوى والصبر على الطاعة، فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر، وعلى هذا القول تكون كلمة «حتى» غاية بمعنى «إلى» فيكون معنى قوله (حتى إذا) إلى أن، أو إلى حين.

(الطريق الثاني) أن يساعد على أن قوله (حتى إذا فشلتم) شرط، وعلى هذا القول اختلفوا في الجواب على وجه: الأول: وهو قول البصريين أنه جوابه محذوف، والتقدير: حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيت من بعد ما أراكم ما تحبون منعكم الله نصره، وإنما حسن حذف هذا الجواب لدلالة قوله (ولقد صدقكم الله وعده) عليه، ونظيره في القرآن كثيرة، قال تعالى (فإن استطعتم أن تبغوا أرضا أو سبلا في السماء فتأتميم بآية) والتقدير: فافعل، ثم أسقط هذا الجواب لدلالة هذا الكلام عليه، وقال (أمن هو قانت آناء الليل) والتقدير: أمن هو قانت كن لا يكون كذلك؟

(الوجه الثاني) وهو مذهب الكوفيين واختيار الفراء: أن جوابه هو قوله (وعصيت) والواو رائدة كما قال (فلما أسلما وتله للجبين وناديانه) والمعنى ناديتاه، كذا هنا، الفشل والتنازع صار موجبا للصبيان، فكان التقدير حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر عصيت، فالواو زائدة، وبعض

من قصر هذا القول زعم أن من مذهب العرب إدخال الواو في جواب «حتى إذا» بدليل قوله تعالى (حتى إذا جاؤوها وفتح أبوابها وقال لهم خزنتها) والتقدير حتى إذا جاؤوها ففتح لهم أبوابها .  
فان قيل : إن فشلتم وتنازعتم معصية ، فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشيء علة لنفسه وذلك فاسد .

قلنا : المراد من المعصيان ههنا خروجهم عن ذلك المكان ، ولا شك أن الفشل والتنازع هو الذي أوجب خروجهم عن ذلك المكان ، فلم يلزم تحليل الشيء بنفسه ،  
واعلم أن البصريين إنما لم يقبلوا هذا الجواب لأن مذهبهم أنه لا يجوز جعل الواو زائدة .  
(الوجه الثالث في الجواب) أن يقال تقدير الآية: حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيت من بعد ما أراكم تحبون، صرتم فريقين، منكم من يريد الدنيا، ومنكم من يريد الآخرة .  
فالجواب : هو قوله : صرتم فريقين ، إلا أنه أسقط لأن قوله (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة) يفيد قاعدته ويؤدى معناه، لأن كلمة «من» للتبعية فهي تفيدها الانقسام، وهذا احتمال خطر يبالى .

(الوجه الرابع) قال أبو مسلم: جواب قوله (حتى إذا فشلتم) هو قوله (صرفكم عنهم) والتقدير حتى إذا فشلتم وكذا وكذا صرفكم عنهم ليتباينكم وكلمة «ثم» ههنا كالتساقطة وهذا الوجه في غاية البعد والله أعلم

(المسألة الثانية) أنه تعالى ذكر أموراً ثلاثة : أولها : الفشل وهو الضعف ، وقيل الفشل هو الجبن، وهذا باطل بدليل قوله تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا) أى فتضعفوا، لأنه لا يليق به أن يكون المعنى فتجبنوا . ثانياً : التنازع في الأمر وفيه بحثان

(البحث الأول) المراد من التنازع أنه عليه الصلاة والسلام أمر الرماة بأن لا يبرحوا عن مكانهم البتة ، وجعل أميرهم عبدالله بن جبير ؛ فلما ظهر المشركون أقبل الرماة عليهم بالرماة الكثير حتى انهزم المشركون، ثم ان الرماة رأوا نساء المشركين صعدن الجبل وكشفن عن سوقهن بحيث بدت خلأخيلهن ، فقالوا الغنيمة الغنيمة ، فقال عبدالله : عهد الرسول إلينا أن لا نبرح عن هذا المكان فأبوا عليه وذهبوا الى طلب الغنيمة، وبقي عبدالله مع طائفة قليلة دون العشرة قال أن قتلهم المشركون فهذا هو التنازع

(البحث الثاني) قوله (في الأمر) فيه وجهان : الأول : أن الأمر ههنا بمعنى الشأن والقصة ، أمم تنازعتم فيما كنتم فيه من الشأن . والثاني : أنه الأمر الذي يضاده النهي . والمنعني : وتنازعتم فيما أمركم

الرسول به من ملازمة ذلك المكان. وثالثها: وعصيتم من بعد ما أركم ماتحبون، والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان. بقى في هذه الآية -سؤالات: الأول: لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمصيبة؟

والجواب: ان القوم لما رأوا هزيمة الكفار وطعموا في الغنيمة فشلوا في أنفسهم عن الثبات طمعا في الغنيمة، ثم تنازعوا بطريق القول في أنا: هل نذهب لطلب الغنيمة أم لا؟ ثم اشتغلوا بطلب الغنيمة

(السؤال الثاني) لما كانت المصيبة بمفارقة تلك المواضع خاصة ببعض فلم جاء هذا العتاب باللفظ العام؟

والجواب: هذا اللفظ وان كان عاما إلا أنه جاء المخصص بعده، وهو قوله (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة)

(السؤال الثالث) ما الفائدة في قوله (من بعد ما أركم ماتحبون)

والجواب عنه: أن المقصود منه التنبيه على عظم المصيبة، لأنهم لما شاهدوا أن الله تعالى أكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم أن يمتنعوا عن المصيبة، فلما أقدموا عليها لاجرم سلهم الله ذلك الاكرام وأذاقهم وبال أمرهم

ثم قال تعالى ﴿ثم صرفكم عنهم ليتذكروا﴾ وقد اختلف قول أصحابنا وقول المعتزلة في تفسير هذه الآية، وذلك لأن صرفهم عن الكفار مصيبة، فكيف أضافه الى نفسه؟ أما أصحابنا فهذا الاشكال غير وارد عليهم، لأن مذهبهم أن الخير والشر بإرادة الله وتخليقه، فكل هذا قالوا معنى هذا الصرف أن الله تعالى رد المسلمين عن الكفار، وألقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم، وهذا قول جمهور المفسرين. قالت المعتزلة: هذا التأويل غير جائز ويدل عليه القرآن والعقل، أما القرآن فهو قوله تعالى (ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كذبوا) فأضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان، فكيف يضيفه بعد هذا الى نفسه؟ وأما المعقول فهو أنه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف، ولو كان ذلك بفعل الله لم يجوز معاتبة القوم عليه، كما لا يجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم، ثم عند هذا ذكروا وجوها من التأويل: الأول: قال الجبائي: ان الرماة كانوا فرقتين، بعضهم فارقوا المكان أولا لطلب الغنائم، وبعضهم بقوا هناك، ثم هؤلاء الذين بقوا أحاط بهم العدو، فلو استمروا على المكث هناك لقتلهم العدو من غير فائدة أصلا، فلهذا السبب جاز لهم أن يتنحوا عن ذلك الموضع الى موضع يتحرزون فيه عن العدو، ألا ترى أن النبي

صلى الله عليه وسلم ذهب إلى الجبل في جماعة من أصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا عصاة بذلك ، فلما كان ذلك الانصراف جازأ أحصاه إلى نفسه بمعنى أنه كان بامرؤ وإذنه ، ثم قال (ليبتليكم) والمراد أنه تعالى لما صرفكم إلى ذلك المكان وتحصنوا به أمرهم هناك بالجهاد والذب عن بقية المسلمين ، ولا شك أن الإقدام على الجهاد بعد الانهزام ، وبعد أن شاهدوا في تلك المعركة قتل أقربائهم وأحبائهم هو من أعظم أنواع الابتلاء.

فان قيل : فعلى هذا التأويل هؤلاء الذين صرفهم الله عن الكفار ما كانوا مذنبين ، فلم قال (ولقد عفا عنكم)

قلنا : الآية مشتملة على ذكر من كان معنوا في الانصراف ومن لم يكن ، وهم الذين بدأوا بالمزينة فضوا وعصوا بقوله ﴿ثم صرفكم عنهم﴾ راجع إلى المعنورين ، لأن الآية لما اشتملت على قسمين وعلى حكيتين رجع كل حكم إلى القسم الذي يليق به ، ونظيره قوله تعالى (ثاني اثنين إذ هما في الفار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزله سكينة عليه) والمراد الذي قاله (لا تحزن) وهو أبو بكر ، لأنه كان خائفا قبل هذا القول ، فلما سمع هذا سكن ، ثم قال (وأيدته بجند لم تروها) وعنى بذلك الرسول دون أبي بكر ، لأنه كان قد جرى ذكرهما جميعا ، فهذا جملة ما ذكره الجبائي في هذا المقام

(والوجه الثاني) ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني ، وهو أن المراد من قوله ﴿ثم صرفكم عنهم﴾ أنه تعالى أزال ما كان في قلوب الكفار من الرعب من المسلمين عقوبة منه على عصيانهم وفسادهم ، ثم قال (ليبتليكم) أي ليجعل ذلك الصرف عنة عليكم لتتوبوا إلى الله وترجعوا إليه وتستغفروه فيما عافتم فيه أمره وملتم فيه إلى الغنمة ، ثم أعلمهم أنه تعالى قد عفا عنهم

(والوجه الثالث) قال الكشي ﴿ثم صرفكم عنهم﴾ بأن لم يأمرهم بمعادتهم من فورهم (ليبتليكم) بكثرة الانعام عليهم والتخفيف عنكم ، فهذا ما قيل في هذا الموضع والله أعلم .

ثم قال (ولقد عفا عنكم) فظاهره يقتضي تقدم ذنب منهم . قال القاضي : إن كان ذلك الذنب من الصفات صح أن يصف نفسه بأنه عفا عنهم من غير توبة ، وإن كان من باب الكبائر ، فلا بد من إظهار توبتهم لقيام الدلالة على أن صاحب الكبيرة إذا لم يتب لم يكن من أهل العفو والمغفرة .

واعلم أن الذنب لاشك أنه كان كبيرة ، لأنهم خالفوا صريح نص الرسول ، وصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين ، وقتل جمع عظيم من أكابرهم ، ومعلوم أن كل ذلك من باب الكبائر وأيضا : ظاهر قوله تعالى (وهو يومئذ يمتد دبره) يدل على كونه كبيرة ، وقول من قال إنه خاص

إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونُ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاجِكُمْ فَأَتَابُكُمْ  
عَمَّا بَيْنَكُمْ لَكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا  
تَعْمَلُونَ ﴿١٥٣﴾

في بدر ضعيف، لأن اللفظ عام، ولا تفاوت في المقصود، فكان التخصيص متمماً، ثم إن ظاهر  
هذه الآية يدل على أنه تعالى عفا عنهم من غير توبة، لأن التوبة غير مذكورة، فصار هذا دليلاً على  
أنه تعالى قد يغفو عن أصحاب الكبار، وأما دليل المنزلة في المنع عن ذلك، فقد تقدم الجواب  
عنه في سورة البقرة.

ثم قال (والله ذو فضل على المؤمنين) وهو راجع إلى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه وتعالى  
بالنصر أولاً، ثم بالغفو عن المذنبين ثانياً، وهذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن، لأننا  
أن هذا الذنب كان من الكبار، ثم إنه تعالى سيام المؤمنين، فهذا يقتضي أن صاحب الكبيرة مؤمن  
بخلاف ما تقولونه المنزلة، والله أعلم.

قوله تعالى (إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم في أخراكم فأتابكم عما بكم  
لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون)  
فيه قولان:

(أحدهما) أنه متعلق بما قبله، وعلى هذا التقدير فيه وجوه: أحدها: كأنه قال وعفا عنكم  
إذ تصعدون، لأن عفوهم لابد وأن يتعلق بأمر اقترفوه، وذلك الأمر هو ما بينه بقوله (إذ تصعدون)  
والمراد به مصادر عنهم من مفارقة ذلك المكان والأخذ في الوادي كالمهزمين لا يلوون على أحد  
وثانيها: التقدير: هم صرفكم عنهم إذ تصعدون. وثالثها: التقدير: ليتليكم إذ تصعدون  
(والقول الثاني) أنه ابتداء كلام لا يتعلق به بما قبله، والتقدير: اذكر إذ تصعدون وفي  
الآية مسائل

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف: قرأ الحسن (إذ تصعدون في الجبل)، وقرأ أبي (إذ  
تصعدون في الوادي) وقرأ أبو حنيفة (إذ تصعدون) بفتح التاء وتشديد العين، من تصعد في السلم  
(المسألة الثانية) الأصمدة: الذهب في الأرض والابعاد فيه، يقال صعد في الجبل، وأصعد في

الأرض، ويقال أصعدنا من مكة إلى المدينة، قال أبو معاذ النحوي: كل شيء له أسفل وأعلى مثل الوادي والنهر والإزقة، فأنك تقول: صعد فلان يصعد في الوادي إذا أخذ من أسفله إلى أعلاه، وأما ما ارتفع كالسلم فإنه يقال صعدت

(المسألة الثالثة) ولا تلوون على أحد: أي لا تلتفتون إلى أحد من شدة الحرب، وأصله أن المدرج على الشيء يلوى إليه عنقه أو عنان دابته، فإذا مضى ولم يرجع قيل لم يلوه، ثم استعمل إلى في ترك التمرجج على الشيء وترك الالتفات إلى الشيء، يقال فلان لا يلوى على شيء، أي لا يطف عليه ولا يبال به

ثم قال تعالى (والرسول يدعوكم) كان يقول «إلى عباد الله أنا رسول الله من كره فله الجنة» فيحتمل أن يكون المراد أنه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم إلى نفسه حتى يجتمعوا عنده، ولا يفرقوا، ويحتمل أن يكون المراد أنه كان يدعوهم إلى المحاربة مع العدو

ثم قال (في أخراكم) أي آخركم، يقال: جئت في آخر الناس وأخراهم، كما يقال: في أولهم وأولاهم، ويقال: جاء فلان في أخريات الناس، أي آخرهم، والمعنى أنه عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم وهو واقف في آخرهم، لأن القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه.

ثم قال (فأتابكم غما بنم) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) لفظ الثواب لا يستعمل في الأغلب إلا في الخير، ويجوز أيضا استعماله في الشر، لأنه مأخوذ من قولهم: تاب إليه عقله، أي رجع إليه، قال تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) والمرأة تسمى نيباً لأن الواطئ عائد إليها، وأصل الثواب كل ما يعود إلى الفاعل من جراء فعله سواء كان خيراً أو شراً، إلا أنه بحسب العرف اختص لفظ الثواب بالخير، فإن حملنا لفظ الثواب ههنا على أصل اللغة استقام الكلام، وإن حملناه على مقتضى العرف كان ذلك وارداً على سبيل التكميم، كما يقال تهميتك الضرب، وعتابك السيف، أي جعل النعم مكان ما يرجون من الثواب قال تعالى (فيشرهم بعذاب أليم)

(المسألة الثانية) الباء في قوله (غما بنم) يحتمل أن تكون بمعنى المعاوضة، كما يقال هذا بهذا أي هذا عوض عن ذلك، ويحتمل أن تكون بمعنى «مع» والتقدير: أتابهم غما مع غم، أما على التقدير الأول ففيه وجوه: الأول: وهو قول الزجاج أنكم لما أذقم الرسول غما بسبب أن عصيته أمره، فأثابته تعالى أذاقكم هذا النعم، وهو النعم الذي حصل لهم بسبب الانهزام وقتل الأحياب، والمعنى جازاكم من ذلك النعم بهذا النعم. الثاني: قال الحسن: يريد غم يوم أحد للسلبيين بنم يوم



بدر للشركين ، والمقصود منه أن لا يبق في قلبكم التفات إلى الدنيا ، فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا بادبارها ، وهو المعنى بقوله (لكيلا تأسوا على ما فاتكم) في واقعة أحد (ولا تفرحوا بما آتاكم) في واقعة بدر ، طعن القاضى فى هذا الوجه وقال : إن غمهم يوم أحد إنما كان من جهة استيلاء الكفار ، وذلك كفر ومعصية ، فكيف يضيفه الله إلى نفسه ؟ ويمكن أن يحجب عنه بأنه لا يبعد أن يعلم الله تعالى أن فى تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة ، وهو أن لا يفرحوا باقبال الدنيا ولا يحزنوا بادبارها ، فلا يبق فى قلوبهم اشتغال بنير الله . الثالث : يجوز أن يكون الضمير فى قوله (فأنبأكم) يعود للرسول ، والمعنى أن الصحابة لما رأوا أن النبى صلى الله عليه وسلم شح وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه ، اغتموا لأجله ، والرسول عليه السلام لما رأى أنهم عصوا بهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين من الغنيمة ، وقتل أقاربهم اغتم لأجلهم ، فكان المراد من قوله (فأنبأكم غمًا بنم) هو هذا ، أما على التقدير الثانى وهو أن تكون الباء فى قوله (غمًا بنم) بمعنى «مع» أى «معهم» ، أو غمًا على غم ، فهذا جائز لأن حروف الجر يقام بعضها مقام بعض ، تقول : مازلت به حتى فعل ، ومازلت معه حتى فعل ، وتقول : بئنى فلان ، وعلى بنى فلان .

واعلم أن النعموم هناك كانت كثيرة : فأحدها : غمهم بما نالهم من العدو فى الانفس والأموال . وثانيها : غمهم بما لحق سائر المؤمنين من ذلك ، وثالثها : غمهم بما وصل إلى الرسول من الشجة وكسر الرباعية ، ورابعها : ما أرجف به من قتل الرسول صلى الله عليه وسلم ، وخامسها : بما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها ، وسادسها : غمهم بسبب التوبة التى صارت واجبة عليهم ، وذلك لأنهم إذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم إلا بترك الهزيمة والعود إلى المحاربة بعد الانزها ، وذلك من أشق الأشياء ، لأن الإنسان بعد صيرورته منهزمًا يصير ضعيف القلب جبانًا ، فإذا أمر بالمعاودة ، فإن فعل خاف القتل ، وإن لم يفعل خاف الكفر أو عقاب الآخرة ، وهذا الغم لا شك أنه أعظم النعموم والأحزان ، وإذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الآية بواحد من هذه الوجوه ونحن نلخصها :

(الوجه الأول) أن الغم الأول ما أصابهم عند الفشل والتنازع ، والغم الثانى ما حصل عند انهزمهم (الوجه الثانى) أن الغم الأول ما حصل بسبب فوت القتائم ، والغم الثانى ما حصل بسبب أن أباسفيان وخالد بن الوليد أطلعا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما .

(الوجه الثالث) أن الغم الأول ما كان عند توجه أبى سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثانى هو أن المشركين لما رجعوا غاف الباقون من المسلمين من أنهم لو رجعوا لقتلوا

الكل فصار هذا الغم بحيث أذهلهم عن الغم الأول .

(والوجه الرابع) أن الغم الأول ما وصل إليهم بسبب أقسبهم وأموالهم ، والغم الثاني ما وصل إليهم بسبب الارجاجف بقتل النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي الآية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله تعالى قال : وعندنا أن الله تعالى ما أراد بقوله (غما بغم) اثنين ، وإنما أراد مواصلة الغموم وطولها ، أي أن الله عاقبكم بغموم كثيرة ، مثل قتل اخوانكم وأقاربكم ، ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تأمنوا أن يهلك أكثركم ، ومثل إقدامكم على المعصية ، فكانه تعالى قال : أنا بكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا لكم عن الإقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف أمر الله تعالى

(للسألة الثالثة) معنى أن الله أنابهم غما بغم : أنه خلق الغم فيهم ، وأما المعتزلة فهذا لا يليق بأصولهم ، فقد كروا في علة هذه الاضافة وجوها : الأول : قال الكشي : ان المناقين لما أرجفوا أن محمد عليه الصلاة والسلام قد قتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القائل ، صار كأنه تعالى هو الذي فعل ذلك الغم ، وهذا كالرجل الذي يباينه الخير الذي يفهمه ويكون معه من يعلم أن ذلك الخبر كذب ، فإذا لم يكشفه له سريعا وتركه يتفكر فيه ثم أعليه فانه يقول له : لقد غممتي وأطلت حزني وهولم يفعل شيئا من ذلك ، بل سكت وكف عن اعلامه ، فكذا ههنا . الثاني : أن الغم وإن كان من فعل العبد فغيبه فعل الله تعالى ، لأن الله طبع العباد طبعيا فيتمون بالمصائب التي تنالهم وهم لا يحمدون على ذلك ولا يذمون . الثالث : أنه لا يبعد أن يخلق الله تعالى الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح

ثم قال تعالى (ليكلا تحزنوا) وفيه وجهان : الأول : انها متصلة بقوله (ولقد ضاعتكم) كأنه قال : ولقد عفا عنكم ليكلا تحزنوا ، لأن في عفوه تعالى ما يزيل كل غم وحزن ، والثاني : أن اللام متصلة بقوله (فأنابكم) ثم على هذا انزل ذكرُوا وجوها : الأول : قال الزجاج : المعنى أنا بكم غم الهزيمة من غمكم النبي صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته ، ليكون غمكم بأن خالفتموه فقط ، لا بأن فاتكم النسيمة وأصابكم الهزيمة ، وذلك لأن الغم الحاصل بسبب الإقدام على المعصية ينسى الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا . الثاني : قال الحسن : جعلكم مغومين يوم أحد في مقابلة ما جعلتموه مغومين يوم بدر ، لأجل أن يسيل أمر الدنيا في أعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا باقبالها ، وهذان الوجهان مفرعان على قولنا السابق قوله (غما بغم) للججاسة ، أما إذا قلنا أنها بمعنى «مع» فالعنى أنكم قلتم لو بقينا في هذا المكان وامتلنا أمر الرسول لوقفنا في غم فوات النسيمة ، فاعلموا أنكم

﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نَّاسًا يَغْشَى طَآئِفَةً مِّنْكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَان لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قَتَلْنَا هُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي يُوسُفَ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَآ فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُخَيِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ١٥٤﴾

لما خالفتكم أمر الرسول وطلبت الغنيمة وقسم في هذه الغنوم العظيمة التي كل واحد منها أعظم من ذلك الغم أضعااف مضاعفة، والماعل اذا تعارض عنده الضرران، وجب أن يخص أعظمهما بالدفع، فصارت إثابة الغم على الغم مانعا لكم من أن تحزنوا بسبب فوات الغنيمة، وزاجرا لكم عن ذلك، ثم كما زجرهم عن تلك المعصية بهذا الزجر الحاصل في الدنيا، زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة في الغنيمة فقال (والله خير بما تعملون) أي هو عالم بجميع أعمالكم وقصودكم ودواعيكم، قادر على مجازاتها، ان خيرا غير وان شرا فشر، وذلك من أعظم الزواجر للبعد عن الاقدام على المعصية والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة ناسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شيء قل إن الامر كله لله يخفون في أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ماقتلنا ههنا قل لو كنتم في يوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم وليبتلي الله مافي صدوركم وليخص مافي قلوبكم والله عليم بذات الصدور﴾

في كيفية النظم وجهان: الأول: أنه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين، وهذا النصر لابد وأن يكون مسبوقا بلزالة الخوف عن المؤمنين، بين في هذه الآية أنه تعالى أزال الخوف عنهم

ليصير ذلك كالدلالة على أنه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين . الثاني : أنه تعالى بين أنه نصر المؤمنين أولاً ، فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ، ثم ذكر أنه أزال ذلك الخوف عن قلب من كان صادقا في إيمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه .

واعلم أن الذين كانوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فريقان : أحدهما : الذين كانوا جازمين بأن محمداً عليه الصلاة والسلام نبي حق من عند الله وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ، وكانوا قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الأديان ، فكانوا قاطعين بأن هذه الواقعة لا تؤدي إلى الاستئصال ، فلا جرم كانوا آمنين ، وبلغ ذلك الأمن إلى بحيث غشهم النعاس ، فان النوم لا يجيئ مع الخوف ، فجيئ النوم يدل على زوال الخوف بالكلية ، فقال ههنا في قصة أحد في هؤلاء (ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاساً) وقال في قصة بدر (إذ ينشأكم النعاس أمانة منه) ففي قصة أحد قدم الأمانة على النعاس ، وفي قصة بدر قدم النعاس على الأمانة ، وأما الطائفة الثانية وهم المناقون الذين كانوا شاكين في نبوته عليه الصلاة والسلام ، وما حضروا إلا لطلب الغنيمة ، فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ، ثم انه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين ، فقال في صفة المؤمنين (ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاساً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدي «الأمانة» مصدر كالأمن ، ومثله من المصادر : العظمة والغلبة ، وقال الجبائي : يقال : أمن فلان يأمن أمناً وأمانة وأماناً .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشف : قرئ (أمانة) بسكون الميم ، لأنها المرة من الأمن

(المسألة الثالثة) في قوله تعالى (نعاساً) وجهان : أحدهما : أن يكون بدلاً من أمانة ، والثاني : أن يكون مفعولاً ، وعلى هذا التقدير في قوله (أمانة) وجوه : أحدها : أن تكون حالاً منه مقدمة عليه ، كقولك : رأيت راكباً رجلاً ، وثانيها : أن يكون مفعولاً له بمعنى نعستم أمانة ، وثالثها : أن يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوى أمانة .

ثم قال تعالى (يشئ طائفة منكم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قد ذكرنا أن هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في إيمانهم قال أبو طلحة ، غشينا النعاس ونحن في مصافتنا ، فكان السيف يسقط من يد أحداً فإخذه . ثم يسقط فإخذه ، وعز الزبير قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف ، فأرسل الله علينا النوم ، وإني لأسمع قول معتب بن قشير والنعاس ينشأني يقول : لو كان لنا من الأمر شيء ماقتلنا

ههنا وقال عبد الرحمن بن عوف: ألقى النوم علينا يوم أحد، وعن ابن مسعود: النعاس في القتال أمانة، والنعاس في الصلاة من الشيطان، وذلك لأنه في القتال لا يكون إلا من غاية الوثوق بالله والفرار عن الدنيا، ولا يكون في الصلاة إلا من غاية البعد عن الله.

واعلم أن ذلك النعاس فيه فوائد: أحدها: أنه وقع على كافة المؤمنين لاعلى الحد المتعاد، فكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا إيماناً مع إيمانهم، ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بأن الله منجز وعده، وثانيها: أن الأرق والسهر يوجبان الضعف والكلال، والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة، وثالثها: أن الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين ألقى الله النوم على عين من بقي منهم لتلا يشاهدوا قتل أعزبتهم، فيشتد الخوف والجبن في قلوبهم، ورابعها: أن الأعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم، فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المركبة من أدل الدلائل على أن حفظ الله وعصمته معهم، وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله تعالى، ومن الناس من قال: ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الأمان، وهذا ضعيف لأن صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند قيام الدليل المعارض، فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتغالها على هذه الفوائد والحكم.

(المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي (تنشى) بالتاء. ردأ إلى الأمانة، والباقيون بالياء. ردأ، إلى النعاس، وهو اختيار أبي حاتم وخلف وأبي عبيد.

واعلم أن الأمانة والنعاس كل واحد منهما يدل على الآخر، فلا جرم يحسن رد الكناية إلى أيهما شئت، كقوله تعالى (إن حمزة الزقوم طعام الآثيم كالميل يغلي في البطون) وتغلي، إذا عرفت جوازهما فتقول: بما يقوى القراءة بالتاء أن الأصل الأمانة، والنعاس يدل، ورد الكناية إلى الأصل أحسن، وأيضاً الأمانة هي المقصود، وإذا حصلت الأمانة حصل النعاس لأنها سببه، فإن الخائف لا يكاد ينس، وأما من قرأ بالياء فحجته أن النعاس هو الغشائي، فإن العرب يقولون غشينا النعاس، وقلبا يقولون غشيتي من النعاس أمانة، وأيضاً فإن النعاس مذكور بالغشيان في قوله (إذ ينشأكم النعاس أمانة) وأيضاً: النعاس على الفعل، وهو أقرب في اللفظ إلى ذكر التشيان من الأمانة فالتذكير أولى.

ثم قال تعالى (وطائفة قد أهمتهم أنفسهم) وفيه مسألتان.

(المسألة الأولى) هؤلاء هم المناقون عبد الله بن أبي ومعتب بن قشير وأصحابهما، كان مهمهم

خلاص أنفسهم ، يقال همني الشيء أى كان من همى وقصدى ، قال أبو مسلم : من عادة العرب أن يقولوا لمن خاف ، قد أهمته نفسه ، فهؤلاء المناقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم ، وقيل المؤمنون ، كان مهمهم النبي صلى الله عليه وسلم وإخوانهم من المؤمنين ، والمناقون كان مهمهم أنفسهم وتحقيق القول فيه : أن الانسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه ، صار غافلاً عما سواه ، فلما كان أحب الأشياء إلى الانسان نفسه ، فعند الخوف على النفس يصير ذاهلاً عن كل ما سواها ، فهذا هو المراد من قوله (أهمتهم أنفسهم) وذلك لأن أسباب الخوف وهى قصد الأعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعده الله ووعده رسوله ما كان معتبراً عندهم ، لأنهم كانوا مكذبين بالرسول في قلوبهم ، فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم .

(المسألة الثانية) «طائفة» رفع بالابتداء وخبره «يظنون» وقيل خبره «أهمتهم أنفسهم» ثم انه تعالى وصف هذه الطائفة بأنواع من الصفات .

(الصفة الأولى) من صفاتهم قوله تعالى (يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية) وفيه مسائل : (المسألة الأولى) في هذا الظن احتمالان : أحدهما : وهو الأظهر : هو أن ذلك الظن أنهم كانوا يقولون في أنفسهم لو كان محمد محققاً في دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد ، أما على قول أهل السنة والجماعة ، فلأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه ، فان النبوة خلقة من الله سبحانه يشرف عبده بها ، وليس يجب في العقل أن المولى إذا شرف عبده بخلقة أن يشرفه بخلقة أخرى ، بل له الأمر والنهى كيف شاء بحكم الإلهية ، وأما على قول من يعتبر المصالح في أفعال الله وأحكامه ، فلا يبعد أن يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر والمسلم ، بحيث يقهر الكافر المسلم ، حكم خفية وألطف مرعية ، فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ، ووجوه المصالح مستورة عن العقول ، وربما كانت المصلحة في التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن ، وربما كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين . قال القفال : لو كان كون المؤمن محققاً يوجب زوال هذه المعاني لوجب أن يضطر الناس إلى معرفة الحق بالجبر ، وذلك يناقض التكليف واستحقاق الثواب والعقاب ، بل الانسان إنما يعرف كونه محققاً بما معه من الدلائل والبيانات ، فأما القهر فقد يكون من المبطل للحق ، ومن الحق للبطل ، وهذه جملة كافية في بيان أنه لا يبحر الاستبدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على أن صاحبها على الحق . الثانى : أن ذلك الظن هو أنهم كانوا ينكرون إله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات ، وينكرون النبوة والبعث ، فلا جرم ما وقعوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في أن الله يهويهم وينصرم

(المسألة الثانية) «غير الحق» في حكم المصدر، ومعناه: يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب أن يظن به (وظن الجاهلية) بدل منه، والفائدة في هذا الترتيب أن غير الحق: أديان كثيرة، وأقبحها مقالات أهل الجاهلية، فذكر أولاً أنهم يظنون بالله غير الظن الحق، ثم بين أنهم اختاروا من أقسام الأديان التي غير حق أركها وأكثرها بطلاناً، وهو ظن أهل الجاهلية، ثم يقال فلان دينه ليس بحق، دينه دين الملاحدة.

(المسألة الثالثة) في قوله (ظن الجاهلية) قولان: أحدهما: أنه كقولك: حاتم الجود، وعمر العدل، يريد الظن المختص بالملّة الجاهلية، والثاني: المراد ظن أهل الجاهلية.

(الصفة الثانية) من الصفات التي ذكرها الله تعالى هؤلاء المناقضين قوله تعالى (يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله)

واعلم أن قوله (هل لنا من الأمر من شيء) حكاية للشبهة التي تمسك أهل النفاق بها، وهو يحتمل وجوهاً: الأول: أن عبد الله بن أبي لهب أشدّ لوره النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة أشار عليه بأن لا يخرج من المدينة، ثم إن الصحابة ألحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في أن يخرج إليهم، فغضب عبد الله بن أبي من ذلك، فقال عصافى وأطاع الولدان، ثم لما كثرت القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن أبي قيل له: قتل بنو الخزرج، فقال هل لنا من الأمر من شيء، يعني أن محمداً لم يقبل قولي حين أمرته بأن يسكن في المدينة ولا يخرج منها، ونظيره ما حكاه الله عنهم أنهم قالوا (لو أطعونا ما قتلوا) والمعنى: هل لنا من أمر يطاع وهو استفهام على سبيل الإنكار.

(الوجه الثاني في التأويل) أن من عادة العرب أنه إذا كانت الدولة لعدوه قالوا عليه الأمر، فقوله (هل لنا من الأمر من شيء) أي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد، وهو النصر والقوة شيء. وهذا استفهام على سبيل الإنكار، وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان كاذباً في ادعاء النصر والمعصية من الله تعالى لأمته، وهذا استفهام على سبيل الإنكار. الثالث: أن يكون التقدير: أنطمع أن تكون لنا الغلبة على هؤلاء، والغرض منه تفسير المسلمين في التشديد في الجهاد والحرب مع الكفار، ثم إن الله سبحانه أجاب عن هذه الشبهة بقوله (قل إن الأمر كله لله) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ أبو عمرو (كله) برفع اللام، والباقيون بالنصب، أما وجه الرفع فهو أن قوله (كله) مبتدأ وقوله (لله) خبره، ثم صارت هذه الجملة خبراً لأن، وأما النصب فلأن لفظة «كل» للتأكيد، فكانت كلفظة أجمع، ولو قيل: إن الأمر أجمع، لم يكن إلا بالنصب، فكذلك إذا قال «كله»

(المسألة الثانية) الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا: أنا إذا قلنا يذهب أهل السنة لم يكن على الله اعتراض في شيء من أفعاله في الإمارة والأحياء، والفقرو الأغنام السراء والضراء، وإن قلنا يذهب القائلين برعاية المصالح، فوجوه المصالح غفيرة لا يملها إلا الله تعالى، فربما كانت المصلحة في إيصال السرور واللذة، وربما كانت في تسليط الأحران والآلام، فقد اندفعت شبهة المناقنين من هذا الوجه

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره، وذلك لأن المناقنين قالوا: إن عبدا لو قبل منارا أو ناصحنا، لما وقع في هذه المحنة، فأجاب الله عنه بأن الأمر كله لله، وهذا الجواب: إنما ينتظم لو كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته إذ لو كانت خارجة عنه مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المناقنين، ثبت أن هذه الآية دالة على ما ذكرنا. وأيضا فظاهر هذه الآية مطابق للبرهان العقلي، وذلك لأن الموجود، إما واجب لذاته أو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يرجع وجوده على عدمه الا عند الانتهاء الى الواجب لذاته، ثبت أن كل ماسوى الله تعالى مستند إلى إيجادهِ وتكوينهِ، وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث، أو ممكن دون ممكن، قد دخل فيه أفعال المباد وحركاتهم وسكناتهم، وذلك هو المراد بقوله (قل إن الأمر كله لله) وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله للانصاف

ثم انه تعالى قال (يخفون في أنفسهم مالا يدون لك)

واعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا: هل لنا من الأمر من شيء، وهذا الكلام محتمل، فقلل قائله كان من المؤمنين المحققين، وكان غرضه منه إظهار الشفقة، وأنه متى يكون الفرج؟ ومن أين يحصل النصرة؟ ولعله كان من المناقنين، وإنما قاله طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الاسلام فبين تعالى في هذه الآية أن غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثاني، والفائدة في هذا التنبيه أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم متحرزا عن مكروهم وكيدهم

(النوع الثالث) من الأشياء التي حكى الله عن المناقنين، قولهم: لو كان لنا من الأمر شيء ما قلنا ههنا، وفيه إشكال، وهو أن لقائل أن يقول: ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله (هل لنا من الأمر من شيء) ويمكن أن يجاب عنه من وجهين: الأول: أنه تعالى لما حكى عنهم قولهم (هل لنا من الأمر من شيء) فأجاب عنه بقوله (الأمر كله لله) واحتج المناقنون على الطعن في هذا الجواب بقولهم: لو كان لنا من الأمر شيء لما خرجنا من المدينة وما قلنا ههنا، فهذا يدل على أنه ليس الأمر كما قلتم من أن الأمر كله لله، وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين أهل السنة وأهل الاعتزال



فان السنى يقول : الامر كله في الطاعة والمعصية والايان والكفر بيد الله ، فيقول المعتزلى : ليس الامر كذلك ، فان الانسان مختار مستقل بالفصل ، ان شاء آمن ، وإن شاء كفر ، فلي هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها ، بل يكون الغرض منه الطعن فيما جمعه الله تعالى جوابا عن الشبهة الأولى

(والوجه الثانى) أن يكون المراد من قوله (هل لنا من الامر من شيء) هو أنه هل لنا من النصرة التى وعدنا بها محمد شيء ، ويكون المراد من قوله (لو كان لنا من الامر شيء ما قتلناهمنا) هو ما كان يقول عبد الله بن أبى أن محمدا لو أطاعنى وما خرج من المدينة ما قتلنا ههنا واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه

(الوجه الأول من الجواب) قوله (قل لو كنتم في يوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم) والمعنى أن الحذر لا يدفع القدر ، والتدبير لا يقاوم التقدير ، فالذين قدر الله عليهم القتل لا بد وأن يقتلوا على جميع التقديرات ، لأن الله تعالى لما أخبر أنه يقتل ، فوهم يقتل لا قلب عليه جهلا ، وقد ينأ أيضا أنه يمكن فلا بد من انتها تمالى إيجاد الله تعالى ، فوهم يوجد لا قلبت قدرته عجرا ، وكل ذلك محال ، وبما يدل على تحقيق الوجوب كما قرنا قوله (الذين كتب عليهم القتل) وهذه الكلمة تفيد الوجوب ، فان هذه الكلمة في قوله (كتب عليكم الصيام . كتب عليكم القصاص) تفيد وجوب الفعل ، وهاتنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل ، فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن أبده الله بالتوفيق . ثم نقول للمفسرين : فيه قولان : الأول : لو جلستم في يوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتل إلى مضاجعهم ومصارعهم حتى يوجد ما علم الله أنه يوجد . والثانى : كأنه قيل للناقضين لو جلستم في يوتكم وتخلطتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار إلى مضاجعهم . ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم

(والوجه الثانى في الجواب عن تلك الشبهة) قوله (وليتلى الله ما فى صدوركم) وذلك لأن القوم زعموا أن الخروج إلى تلك المقاتلة كان مفسدة ، ولو كان الأمر لهم لما خرجوا إليها ، فقال تعالى : بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة : أن يتميز المواقف من المناق ، وفي المثل المشهور : لا تتركوا الفتن فانها حصاد المناققين ، ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى قد مر تفسيره مرارا كثيرة فان قيل : لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله (ثم صرفكم عنهم ليتبينكم)

قلنا : لما طال الكلام أعاد ذكره ، وقيل الابتلاء الأول هزيمة المؤمنين ، والثانى سائر الأحوال (والوجه الثالث في الجواب) قوله (وليمحص ما فى قلوبكم) وفيه وجهان : أحدهما : أن هذه

إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ «١٥٥»

الواقعة تمحص قلوبكم عن الوسوس والشبهات ، والثاني : أنها تصير كفارة لذنوبكم فتحصمكم عن تبعات المعاصي والسيئات ، وذكر في الابتلاء الصدور ، وفي التمهيص القلوب ، وفيه بحث ثم قال ( والله عليم بذات الصدور )

واعلم أن ذات الصدور هي الأشياء الموجودة في الصدور ، وهي الأسرار والضمائر ، وهي ذات الصدور ، لأنها حالة فيها مصاحبة لها ، وصاحب الشيء ذوه وصاحبه ذاته ، وإنما ذكر ذلك ليبدل به على أن ابتلاءه لم يكن لأنه يخفى عليه مافي الصدور ، أو غير ذلك ، لأنه عالم بجميع المعلومات وإنما ابتلاء ما لمحض الالهية ، أو للاستصلاح

وقوله تعالى ﴿ إِنْ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾

واعلم أن المراد : أن القوم الذين تَوَلَّوْا يوم أحد عند التقاء الجمعين وطارقوا المكان وانهزموا قد عفا الله عنهم ، وفي الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) اختلفت الأخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى ، فذكر محمد بن اسحاق أن تلك الناس كانوا مجروحين ، وثلمهم انهزموا ، وثلمهم ثبتوا ، واختلفوا في المنهزمين ، فقيل : إن بعضهم ورد المدينة وأخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم قتل ، وهو سعد بن عثمان ، ثم ورد بعده رجال دخلوا على نساءهم ، وجعل النساء يقتلن : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قروناً وكن يبعثن التراب في وجوههم ويقولن : هاك المغزول اغزل به ، ومنهم قال : إن المسلمين لم يعدوا الجبل . قال القفال والذي تدل عليه الأخبار في الجملة أن قترا منهم تَوَلَّوْا وأبدوا ، فمنهم من دخل المدينة ، ومنهم من ذهب إلى سائر الجوانب ، وأما الأكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك . ومن المنهزمين صر : إلا أنهم لم يكن في أوائل المنهزمين ولم يعد ، بل ثبت على الجبل إلى أن صعد النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنهم أيضاً عثمان انهزم مع رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة ، انهزموا حتى بلغوا موضعاً بعيداً ثم رجعوا بعد ثلاثة أيام ، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم « لقد ذهبتم فيها عريضة » وقالت فاطمة لعل : ما فعل عثمان ؟ فنقصه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « يا علي أعيان أزواج الأخوات

أن يتحابوا، وأما الذين ثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم فكانوا أربعة عشر رجلاً، سبعة من المهاجرين، وسبعة من الأنصار، فمن المهاجرين أبو بكر، وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله وأبو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام، ومن الأنصار الحباب بن المنذر وأبو دجانة وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة وسهل بن حنيف وأسيد بن حضير وسعد ابن معاذ، وذكر أن ثمانية من هؤلاء كانوا بآبوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين، وعلى وطلحة والزبير، وخمسة من الأنصار: أبو دجانة والحارث بن الصمة وخباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل ابن حنيف، ثم لم يقتل منهم أحد. وروى ابن عينة أنه أصيب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم بجي. ويحضر بين يديه ويقول: وجي لوجهك الفداء، ونفسى لنفسك الفداء، وعليك السلام غير مودع.

(المسألة الثانية) قوله (إن الذين تولوا منكم يوم التقي الجمعان) هذا خطاب للؤمنين عامة يعنى الذين انهمزوا يوم أحد (إنما استزلم الشيطان) أى حلهم على الزلة وأزل واستزل بمعنى واحد، قال تعالى (فأزله الشيطان عنها) وقال ابن قتية: استزلم طلب زلهم، كما يقال استمطعت أى طلبت بجلته، واستمطعت طلبت عمله.

(المسألة الثالثة) قال الكسبي: الآية تدل على أن الماضى لا ينسب إلى الله، فانه تعالى نسبها في هذه الآية إلى الشيطان وهو كقوله تعالى عن موسى (هذا من عمل الشيطان) وكقول يوسف (من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين اخوتي) وكقول صاحب موسى (وما أنسانيه إلا الشيطان)

(المسألة الرابعة) أنه تعالى لم يبين أن الشيطان في أى شيء استزلم، وذلك لأن مع العفو لا حاجة إلى تعيين المعصية، لكن العلماء جوزوا أن يكون المراد بذلك تحولهم عن ذلك الموضع، بأن يكون رغبته في النعمة، وأن يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الإخلاص، وأى ذلك كان، فقد صرح أن الله تعالى عفا عنهم. وروى أن عثمان عتب في هزيمته يوم أحد، فقال إن ذلك وإن كان خطأ لكن الله عفا عنه، وقرأ هذه الآية.

أما قوله تعالى (بعض ما كسبوا) فبعض وجهان: أحدهما: أن الباء للإصاق كقولك: كتبت بالقلم، وقطعت بالسكين، وللمنى أنه كانت قد صدرت عنهم جنایات، فبرأسه تلك الجنایات قدر الشيطان على استزلالهم، وعلى هذا التقدير ففيه وجه، الأول: قال الزجاج: أنهم لم يتولوا على جهة المماندة ولا على جهة الفرار من الزحف ورغبة منهم في الدنيا، وإنما ذكرهم الشيطان ذنوباً كانت لهم، ففكرها لقاء الله إلا على حال يرضونها، وإلا بعد الإخلاص في التوبة، فهذا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا  
فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ

خاطر خطر يياهم وكانوا غطين فيه . الثاني : انهم لما أذنبوا بسبب مغارة ذلك المكان أزلهم  
الشیطان بثبوت هذه المعصية وأوقعهم في الهزيمة ، لأن الذنب يجر الى الذنب ، كما أن الطاعة تجر  
الى الطاعة . ويكون لطفاً فيها . الثالث : لما أذنبوا بسبب الفضل ومنازعة بعضهم مع بعض وقعوا  
في ذلك الذنب

(والوجه الثاني) أن يكون المعنى : استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا ، لا في كل ما كسبوا ،  
والمراد منه بيان انهم ما كفروا وما تركوا دينهم ، بل هذه زلة وقعت لهم في بعض أعمالهم  
ثم قال تعالى (ولقد عفا الله عنهم)

واعلم أن هذه الآية دلت على أن تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر ، فإن المغفر عن الكفر  
لا يجوز لقوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ثم قالت المعتزلة :  
ذلك الذنب ان كان من الصغائر جاز المغفر عنه من غير توبة ، وان كان من الكبائر لم يجز الا مع  
التوبة ، فهنا لا بد من تقديم التوبة منهم ، وان كان ذلك غير مذكور في الآية ، قال القاضي :  
والأقرب أن ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لا يكاد في الكبائر يقال  
انها زلة ، إنما يقال ذلك في الصغائر . الثاني : أن القوم ظنوا أن الهزيمة لما وقعت على المشركين  
لم يبق الى ثباتهم في ذلك المكان حاجة ، فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب النسيئة ، ومثل هذا  
لا يبعد أن يكون من باب الصغائر لأن للاجتهاد في مثله مدخلا ، وأما على قول أصحابنا فالمغفر عن  
الصغائر والكبائر جائز ، فلا حاجة الى هذه التكاليف

ثم قال تعالى (ان الله غفور حلیم) أى غفور لمن تاب وأناب ، حلیم لا يسجل بالمعقوبة .  
وقد احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ذلك الذنب كان من الكبائر ، لأنه لو كان من الصغائر لوجب  
على قول المعتزلة أن يغفر عنه ، ولو كان المغفر عنه واجبا لما حسن التمدح به ، لأن من يظلم إنسانا  
فانه لا يحسن أن يمدح بأنه ضااعه وغفر له ، فلما ذكر هذا التمدح علينا أن ذلك الذنب كان من  
الكبائر ، ولما عفا عنه علينا أن المغفر عن الكبائر واقع والله أعلم

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في

حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٥٦﴾ وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَخَفْرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴿١٥٧﴾ وَلَئِنْ مِمَّنْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تَخَشَّرُونَ ﴿١٥٨﴾

الأرض أو كانوا غزاً لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قُتلتم في سبيل الله أو مِتُّم لخفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن مِمَّنْ أُو قُتلتم لآلى الله تخشرون ﴿١٥٨﴾

اعلم أن المناققين كانوا يديرون المؤمنين في الجهاد مع الكفار بقولهم : لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ، ثم انه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم أحد ما وقع وعفا الله بفضله عنهم ، ذكر في هذه الآية ما يدل على النهي عن أن يقول أحد من المؤمنين مثل مقاتلهم فقال : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُرِيدُ الْخُرُوجَ إِلَى الْجِهَادِ: لَوْلَمْ يُخْرِجُوا لِمَا مِمَّنْ وَمَا قَاتَلْتُمْ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَيُّ وَالْمَمِيتُ ، فمن قدر له البقاء لم يقتل في الجهاد ، ومن قدر له الموت لم يبق ، وإن لم يجاهد ، وهو المراد من قوله (والله يحيي ويميت) وأيضا الذي قتل في الجهاد، لو أنه ما خرج إلى الجهاد لكان يموت لا محالة ، فإذا كان لا بد من الموت فلأن يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم ، كان ذلك خيرا له من أن يموت من غير فائدة ، وهو المراد من قوله (ولئن قُتلتم في سبيل الله أو مِتُّم لخفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون) فهذا هو المقصود من الكلام، وفي الآية...ائل (المسألة الأولى) اختلفوا في المراد بقوله (كالذين كفروا) فقال بعضهم : هو على إطلاقه ، فيدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا أو لم يكن ، وقال آخرون : انه مخصوص بالمنافقين لأن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مختصة بشرح أحوالهم ، وقال آخرون : هذا مختص بعبد الله بن أبي بن سلول ، ومعتب بن قشير ، وسائر أصحابه ، وعلى هذين القولين فالآية تدل على أن الإيمان ليس عبارة عن الإقرار باللسان ، كما تقول الكرامية : إذ لو كان كذلك لكان المناقق مؤمناً ، ولو كان مؤمناً لما سباه الله كافراً .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشف : قوله (وقالوا لاخوانهم) أى لاجل إخوانهم كقوله (وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه) وأقول : قهر هذا الوجه أنهم

لما قالوا لو كانوا عندنا ماماتوا وما قتلوا ، فهذا يدل على أن أولئك الاخوان كانوا مبغضين ومقتولين عند هذا القول ، فوجب أن يكون المراد من قوله (وقالوا لايخوانهم) هو أنهم قالوا ذلك لأجل إخوانهم، ولا يكون المراد هو أنهم ذكروا هذا القول مع إخوانهم .

(المسألة الثالثة) قوله (ايخوانهم) يحتمل أن يكون المراد منه الاخوة في النسب وان كانوا مسلمين ، كقوله تعالى (والى عاد أخاهم هودا . والى نوح أخاهم صالح) فان الاخوة في هذه الآيات أخوة النسب لا أخوة الدين ، فدل على أولئك المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين، فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ، ومحتمل أن يكون المراد من هذه الاخوة المشاكلة في الدين ، واتفق الى أن صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك .

(المسألة الرابعة) المنافقون كانوا يظنون أن الخارج منهم لسفر بعيد ، وهو المراد بقوله (إذا ضربوا في الأرض) والخارج إلى الغزو ، وهو المراد بقوله (أو كانوا غزاً) إذا نالهم موت أو قتل فذلك إنما نالهم بسبب السفر والغزو ، وجعلوا ذلك سبباً لتغيير الناس عن الجهاد ، وذلك لأن في الطباع محبة الحياة وكراهية الموت والقتل ، فإذا قيل للرجل : ان تحرّض من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش ، وان تقحمت أحدهما وصلت الى الموت أو القتل ، فالغالب أنه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت ، وكان ذلك من مكاييد المنافقين في تغيير المؤمنين عن الجهاد

فان قيل : فلماذا ذكر بعد الضرب في الأرض الغزو وهو داخل فيه ؟

قلنا : لأن الضرب في الأرض يراد به الابتعاد في السفر ، لاما يقرب منه ، وفي الغزو لا فرق بين بعيد وقريبه ، اذ الخارج من المدينة إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب في الأرض مع قرب المسافة وان كان غزياً ، فهذا فائدة إفراد الغزو عن الضرب في الأرض

(المسألة الخامسة) في الآية إشكال وهو أن قوله (وقالوا لايخوانهم) يدل على الماضي ، وقوله (إذا ضربوا) يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما ؟ بل لو قال : وقالوا لايخوانهم إذ ضربوا في الأرض ، أى حين ضربوا لم يكن فيه إشكال .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن قوله (قالوا) تقديره : يقولون فكانه قيل : لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لايخوانهم كذا وكذا ، وإنما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لغاكتين : أحدهما : أن الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بأنه حدث أو هو حادث قال تعالى (أمر الله) وقال (إنك ميت) فهذا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه مبالغة أما لما وقع التعبير عنه بلفظ الماضي ، دل ذلك على أن جدهم واجتهادهم في تقرير الشبهة قد بلغ

الغاية، وصار بسبب ذلك الجذ هذا المستقبل كالكاثر الواقع  
 (الفائدة الثانية) أنه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على أنه ليس  
 المقصود الاخبار عن صدور هذا الكلام، بل المقصود الاخبار عن جدم واجتهادهم في تقرير هذه  
 الشبهة، فهذه هو الجواب المعتمد عندي والله أعلم.

(الوجه الثاني في الجواب) أن الكلام خرج على سبيل حكاية الحال الماضية، والمعنى أن  
 اخوانهم اذا ضربوا في الارض، فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ماتوا وماقتلوا، فنأخبر عنهم  
 بعد ذلك لاجدوا يقول: قالوا، فهذه هو المراد بقولنا: خرج هذا الكلام على سبيل حكاية الحال الماضية  
 (الوجه الثالث) قال قطرب: كلمة «اذ» واذا، يجوز اقامة كل واحدة منهما مقام الأخرى،  
 وأقول: هذا الذي قاله قطرب كلام حسن، وذلك لانا اذا جوزنا إثبات القلة بشعر مجهول منقول  
 عن قائل مجهول، فلأن يجوز إثباتها بالقرآن العظيم، كان ذلك أولى، أنصى ما في الباب أن يقال «اذ»  
 حقيقة في المستقبل، ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة «اذ»  
 من المشابهة الفيدية؟ وكثيرا أرى التحويين يتحيرون في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن، فاذا  
 استشهدوا في تقريره بيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم، فانهم اذا جعلوا ورود  
 ذلك البيت المجهول على وقته دليلا على صحته، فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان أولى  
 (المسألة السادسة) (قرأ) جمع غاز، كالقول والركع والسجد، جمع قائل وراكع وساجد،  
 ومثله من الناقص «عفا» ويجوز أيضا: فزاة، مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والراي، ومعنى النزول  
 في كلام العرب قصد المدو، والمغزى المقصد.

(المسألة السابعة) قال الواحدي: في الآية محذوف يدل عليه الكلام، والتقدير: إذا ضربوا  
 في الأرض فأتوا أو كانوا غزاة فقتلوا، لو كانوا عندنا ماتوا وماقتلوا، قوله (ماتوا وماقتلوا)  
 يدل على موتهم وقتلهم.

ثم قال تعالى (ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم) وفيه وجهان: الأول: أن التقدير أنهم قالوا  
 ذلك الكلام ليجعل الله ذلك الكلام حسرة في قلوبهم، مثل ما يقال: ربيته ليلوذني ونصرته ليقرني  
 ومثله قوله تعالى (فانقطع آل فرعون لكون لم عدوا وحزنا) إذا عرفت هذا فنقول: ذكرنا في بيان  
 أن ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجهها: الأول: أن أقارب ذلك المقتول  
 اذا هموا هذا الكلام ازدادت الحسرة في قلوبهم، لان أحدهم يستعد له أو بالغ في منه عن ذلك  
 السفر وعن ذلك النزول ليق، فذلك الشخص انما مات أو قتل بسبب أن هذا الانسان قصر في

منه ، فيعتقد السامع لهذا الكلام انه هو الذى يسبب إلى موت ذلك الشخص العزيز عليه أو قتله ، ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك أنه ترداد حسرة وتلفه ، أما المسلم المعتقد في أن الحياة والموت لا يكون إلا بتقدير الله وقضائه ، لم يحصل ألبتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة ، فثبت أن تلك الشبهة التي ذكرها المناقون لا تخدعهم إلا زيادة الحسرة

(الوجه الثاني) ان المناقنين إذا ألقوا هذه الشبهة إلى اخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلطوا عنه ، فإذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ، ووصلوا بسببه إلى الفنائم العظيمة والاستيلاء على الاعصاب الفوز بالامان ، بق ذلك المتخلف عند ذلك في الحية والحسرة .

(الوجه الثالث) ان هذه الحسرة إنما تحصل يوم القيامة في قلوب المناقنين إذا رأوا تخصيص الله المجاهدين بمزيد الكرامات واعلاء الدرجات ، وتخصيص هؤلاء المناقنين بمزيد الخزي والعن والعقاب

(الوجه الرابع) ان المناقنين إذا أوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولاً لها ، فرحوا بذلك ، من حيث أنه راج كيدهم ومكرهم على أولئك الضعفة ، فالتعالى يقول إنه سيصير ذلك حسرة في قلوبهم إذا علموا أنهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة

(الوجه الخامس) ان جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات وإلقاء الضلالات يعمى قلوبهم فيقعون عند ذلك في الخيرة والخية وضيق العسر ، وهو المراد بالحسرة ، كقوله (ومن يرد أن يضل يضل بضم صدره ضيقاً حرجاً)

(الوجه السادس) أنهم متى ألقوا هذه الشبهة على أقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم ويضل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم

(والقول الثاني في تفسير الآية) أن اللام في قوله (ليجعل الله) متعلقة بما دل عليه النهي ، والتقدير : لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم ، لأن مخالفتهم فيما يقولون ويمتقدون ومضاداتهم بما ينيطهم .

ثم قال تعالى (والله يحيى ويميت) وفيه وجهان : الأول : أن المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة ، وتقديره أن المحي والمميت هو الله ، ولا تأثير لشيء آخر في الحياة والموت ، وإن علم الله لا يتغير ، وإن حكمه لا يتقلب ، وإن قضاه لا يتبدل ، فكيف ينفع الجلوس في البيت من الموت ؟

ثاني قيل : إن كان القول بأن قضاء الله لا يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيداً في الحذر عن القتل والموت ، فكذا القول بأن قضاء الله لا يتبدل وجب أن يمنع من كون العمل مفيداً في



الاحتراز عن عقاب الآخرة ، وهذا يمنع من لزوم التكليف ، والمقصود من هذه الآيات تقرير الأمر بالجهاد والتكليف ، وإذا كان الجواب يفضي بالآخرة إلى سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضي بوجهه إلى نفيه فيكون باطلا

الجواب : ان حسن التكليف عندنا غير ملل بعله ورعاية مصلحة ، بل عندنا أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

(والوجه الثاني) في تأويل الآية: أنه ليس الغرض من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة بل المقصود أنه تعالى لما نهي المؤمنين عن أن يقولوا مثل قول المنافقين ، قال (والله يحيي ويميت) يريد: يحيي قلوب أوليائه وأهل طاعته بالنور والفرقان ، ويميت قلوب أعدائه من المنافقين ثم قال تعالى (والله بما تعملون بصير) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة المنافقين

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وحزمة والكسائي (يعملون) كناية عن النائيين ، والتقدير (ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما يعملون بصير) والباقون بالناء على الخطاب يكون وفقا لما قبله في قوله (لا تكونوا كالذين كفروا) ولما بعده في قوله (ولئن قتلتم في سبيل الله أوهتم) ثم قال تعالى (ولئن قتلتم في سبيل الله أو مته لمغفرة من الله ورحمة خير مما تجمعون)

واعلم أن هذا هو الجواب الثاني عن شبهة المنافقين ، وتقريره أن هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للإنسان من أن يقتل أو يموت ، فإذا وقع هذا الموت أو القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه ، فهو خير من أن يجعل ذلك في طلب الدنيا ولذاتها التي لا يتفجع الإنسان بها بعد الموت ألبتة ، وهذا جواب في غاية الحسن والقوة ، وذلك لأن الإنسان إذا توجه إلى الجهاد أعرض قلبه عن الدنيا وأقبل على الآخرة ، فأذا مات فكانه تخلص عن العدو ووصل إلى المحبوب ، وإذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا ، فأذا مات فكانه حجب عن المعشوق وألقى في دار الغربة ، ولا شك في كمال سعادة الأول ، وكمال شقاوة الثاني .

وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحزمة والكسائي (مته) بكسر الميم ، والباقون بضم الميم ، والأولون أخذوه من : مات يمات مت ، مثل هاب يهاب هبت ، وخاف يخاف خفت ، وروى المبرد هذه اللفظة فانصح فقد صححت هذه القراءة ، وأما قراءة الجمهور فهو مأخوذ من : مات يموت مت ، مثل قال يقول قلت

(المسألة الثانية) قال الواحدى رحمه الله: اللام في قوله (ولئن قتلتم) لام القسم، بتقدير والله لئن قتلتم في سبيل الله، واللام في قوله (لمغفرة من الله ورحمة) جواب القسم، ودال على أن ما هو داخل عليه جزء، والاصوب عندي أن يقال: هذه اللام لتأكيد، فيكون المعنى أن وجب أن تموتوا وتقتلوا في سبيلكم وغرركم، فكذلك يجب أن تموتوا بالمغفرة أيضا، طسادا تحترزون عنه كأنه قيل: إن الموت والقتل غير لازم للحصول، ثم بتقدير أن يكون لازما فإنه يستغقب لزوم المغفرة، فكيف يليق بالعاقل أن يحترز عنه؟

(المسألة الثالثة) قرأ حفص عن عاصم (يجمعون) بالياء على سبيل التنية، والباقيون بالثاء على وجه الخطاب، أما وجه التنية فالمعنى أن مغفرة الله خير مما يجمعه هؤلاء المناقون من الحطام الفاني، وأما وجه الخطاب فالمعنى أنه تعالى كآله يخاطب المؤمنين فيقول لهم مغفرة الله خير لكم من الأموال التي تجميعونها في الدنيا

(المسألة الرابعة) إنما قلنا: إن رحمة الله ومغفرته خير من نعيم الدنيا لوجه: أحدهما: إن من يطلب المال فهو في نسب من ذلك الطلب في الحال، ولعله لا يتخفق به غدا لأنه يموت قبل الله وأما طلب الرحمة والمغفرة فإنه لا بد وأن يتخفق به لأن الله لا يخلف وعده، وقد قال (لن يعمل متقال ذرة خيرا به) وثانيها: هب أنه بقي إلى الله لكن لعل ذلك المال لا يبق إلى الله، فكم من إنسان أصبح أميرا وأمسى أسيرا، وخيرات الآخرة لا تزول لقوله (والباقيات الصالحات خير عند ربك) ونقوله (ما عندكم ينفد وما عند الله باق) وثالثها: بتقدير أن يبقى إلى الله ويبق المال إلى الله، لكن لعله يحدث حادث يمنعك من الانتفاع به مثل مرض وألم وغيرهما، ومنافع الآخرة ليست كذلك، ورابعها: بتقدير أنه في الله يمكّنك الانتفاع بذلك المال، ولكن لذات الدنيا مشوبة بالآلام ومنافسها مغرطة بالمضار، وذلك مما لا يخفى، وأمانات الآخرة طليست كذلك، وغامضا: هب أن تلك المنافع تحصل في الله خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر، بل تنقطع وتنفى، وكلما كانت اللذة أقوى وأكمل، كان التأسف والتحرر عند فواتها أشد وأعظم، ومنافع الآخرة مصونة عن الاقطاع والروال. وسادسها: أن منافع الدنيا حسية ومنافع الآخرة عقلية، والحسية خيسية، والعقلية شريفة، أرى أن انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه يساوى انتفاع الملائكة المقربين عند إشرافها بالأنوار الإلهية، فهذه المعاهد الستة تنبهك على مالا نهاية لها من الوجوه الدالة على صحة قوله سبحانه وتعالى (لمغفرة من الله ورحمة خير مما تجمعون)

فان قيل: كيف تكون المغفرة موصوفة بأنها خير مما تجمعون، ولا خير فيها تجمعون أصلا

قلنا : ان الذي تجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد خيرا ، وأيضا هذا وارد على حسب قولهم ومقدم أن تلك الأموال خيرات ، قليل: المغفرة خير من هذه الأشياء التي تفلتونها خيرات .

ثم قال ﴿ولئن تم أو قتلتم لآل الله تحشرون﴾

واعلم أنه سبحانه وتعالى رغب المجاهدين في الآية الأولى بالحشر إلى مغفرة الله، وفي هذه الآية زاد في إعلاء الدرجات فرغمهم ههنا بالحشر إلى الله، يروي أن عيسى بن مريم صلوات الله عليه وسلامه مر بأقوام نخفت أبدانهم واصفرت وجوههم ، ورأى عليهم آثار العبادات ، فقال ماذا تطلبون ؟ فقالوا نخشى عذاب الله ، فقال هو أكرم من أن لا يخلصكم من عذابه ، ثم مر بأقوام آخرين فرأى عليهم تلك الآثار فسألهم ، فقالوا نطلب الجنة والرحمة ، فقال هو أكرم من أن يمنكم رحمته ثم مر بقوم ثالث ورأى آثار العبودية عليهم أكثر ، فسألهم فقالوا نبيده لأنه إلها ، ونحن صبيده لالرغبة ولا رغبة ، فقال: أتم العبيد المخلصون والمتعبون المحضون ، فانظر في ترتيب هذه الآيات فانه قال في الآية الأولى (المغفرة من الله) وهو إشارة إلى من يبده خوفا من عقابه ، ثم قال (ورحمة) وهو إشارة إلى من يبده طلب ثوابه ، ثم قال في خاتمة الآية (لآل الله تحشرون) وهو إشارة إلى من يبسده الله لمجرد الربوبية والعبودية ، وهذا أعلى المقامات وأبعد النهايات في العبودية في علو الدرجة ، ألا ترى أنه لما شرف الملائكة قال (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وقال للقرينين من أهل الثواب (عند مليك مقتدر) فيبين أن هؤلاء الذين بلغوا أنفسهم وأبدانهم في طاعته ومجاهدة عوده يكون حشرهم إليه ، واستئناسهم بكرمه ، وتمتعهم بضروقه نور ربوبيته ، وهذا مقام فيه إطناب ، والمستبصر يرشده القدر الذي أوردناه .

ولنرجع إلى التفسير : كأنه قيل أن تركتم الجهاد واحترزتم من القتل والموت بقيتم أياما قليلة في الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ، ثم تتركونها لاعتالة فتكون لذاتها لتعديكم وتبطلها عليكم ، أما لو أعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها ، وبذلتكم النفس والمال للبولى يكون حشركم إلى الله ، ووقوفكم على حبة رحمة الله ، وتلاذكُم بذكر الله ، فشتان ما بين هاتين الدرجتين والمنزلتين .

واعلم أن في قوله (لآل الله تحشرون) دقائق : أحدها : أن علم يقل: تحشرون إلى الله بل قال: لآل الله تحشرون ، وهذا يفيد الحصر ، معناه إلى الله يحشر المعلومون لآل غيره ، وهذا يدل على أنه لا حاكم في ذلك اليوم ولا حاضرا ولا نافع إلا هو ، قال تعالى (لن الملك اليوم لله الواحد القهار) وقال تعالى (والأمر يومئذ لله) وثانيها : أنه ذكر من أسماه الله هذا الاسم ، وهذا الاسم أعظم الأسماء وهو دال

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ  
حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى  
اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

على بآل الرحمة وكآل القهر ، فهو لدلالته على كآل الرحمة أعظم أنواع الوعد ، ولدلالته على كآل القهر أشد أنواع الوعيد . وثالثا : إدخال لام التأكيد في اسم الله حيث قال (لال الله) وهذا ينهك على أن الالهية تقتضى هذا الحشر والنشر ، كما قال (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ورابعها : أن قوله (تحشرون) فعل مالم يسم فاعله ، مع أن فاعل ذلك الحشر هو الله ، وإنما لم يقع التصريح به لأنه تعالى هو العظيم الكبير الذى ، شهدت العقول بأنه هو الله الذى يبدى ويعيد ، ومنه الانشاء والاعادة ، فترك التصريح في مثل هذا الموضع أدل على العظمة ، ونظيره قوله تعالى (وقيل يأرض ابلى مأك) وخامسها : أنه أضاف حشرهم إلى غيرهم ، وذلك ينه العقل على أن جميع الخلق مضطرون في قبضة القدرة ونفاذ المشيئة ، فهم سواء كانوا أحياء أو أمواتا لا يخرجون عن فهر الربوبية وكبرياء الالهية . وسادسها : أن قوله (تحشرون) خطاب مع الكل ، فهو يدل على أن جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيامة وبساط العدل ، فيجتمع المظلوم مع الظالم ، والمقتول مع القاتل ، والحق سبحانه وتعالى يحكم بين عبيده بالعدل المبرأ عن الجور ، كما قال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فمن تأمل في قوله تعالى (لال الله تحشرون) وساعده التوفيق علم أن هذه الفوائد التى ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة في هذه الآية ، وتمسك القاضى بهذه الآية على أن المقتول ليس بميت ، قال : لأن قوله (ولئن تمم لو قتلتهم) يقتضى عطف المقتول على الميت ، وعطف التيمم على نفسه متمتع

قوله تعالى ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾

واعلم أن القوم لما انزعجوا عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالتغليظ والتشديد ، وإنما خاطبهم بالكلام اللين ، ثم إنه سبحانه وتعالى لما أرشدكم في الآيات المتقدمة إلى ما يفهمهم في معاشهم ومعادهم ، وكان من جملة ذلك أن عفا عنهم ، زاد

في الفضل والاحسان بأن مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على عفوه عنهم ، وتركه التخليط عليهم فقال (فبما رحمة من الله لنت لهم) ومن أنصف علم أن هذا ترتيب حسن في الكلام . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن لينة صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) وقال (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ، وقال (وإنك لعلی خلق عظيم) وقال (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) وقال عليه الصلاة والسلام «لا حلم أحب إلى الله تعالى من حلم إمام ورعته ولا جهل أبغض إلى الله من جهل إمام وخرقه» فلما كان عليه الصلاة والسلام إمام العالمين ، وجب أن يكون أكثرهم حملاً وأحسنهم خلقاً . وروى أن امرأة عثمان دخلت عليه صلى الله عليه وسلم ، وكان النبي وعلى ينسلان السلاح ، فقالت : ما فعل ابن عفان ؟ أما والله لا تجدونه امام القوم ، فقال لها علي : ألا إن عثمان فضح الزمان اليوم ، فقال عليه الصلاة والسلام «مه» وروى أنه قال حينئذ : أعياني أزواج الأخوات أن يتحايروا ، ولما دخل عليه عثمان مع صاحبه مازاد على أن قال «لقد ذهبت فيما عريضة» وروى عن بعض الصحابة أنه قال : لقد أحسن الله إلينا كل الاحسان ، كنا مشركين ، فلو جاءنا رسول الله بهذا الدين جملة ، وبالقرآن دفعة لقلقت هذه التكليف علينا ، فما كنا ندخل في الاسلام ، ولكنه دعانا إلى كلمة واحدة ، فلما قبلناها وعرفنا حلاوة الايمان ، قبلنا ما وراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرقي إلى أن تم الدين وكملت الشريعة . وروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «إنما أنا لكم مثل الوالد فإذا ذهب أحدهم إلى الفاطم فلا يستقبل القبة ولا يستدبرها» واعلم أن سر الأمر في حسن الخلق أمران : اعتبار حال القاتل ، واعتبار حال الفاعل ، أما اعتبار حال القاتل فلأن جواهر النفوس مختلفة بالمساهية ، كما قال عليه الصلاة والسلام «الأرواح جنود مجندة» وقال «الناس معادن كعادن الذهب والفضة» وكما أنها في جانب نقصان تنتهي إلى غاية البلادة والمهانة والتذلة ، واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال والذات ، فكذلك في جانب الكمال قد تنتهي إلى غاية القوة والجلالة ، أما في القوة النظرية فيكون كما وصفه الله تعالى بقوله (نور على نور) وقوله (وعليك لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً) وأما في القوة العملية ، فكما وصفه الله بقوله (وإنك لعلی خلق عظيم) كأنها من جنس أرواح الملائكة ، فلا تنقاد للشهوة ولا تميل لدواعي الغضب ، ولا تتأثر من حب المال والجاه ، فان من تأثر عن شيء كان المتأثر أضعف من المؤثر ، فالنفس إذا مالَت إلى هذه المحسوسات

كانت روحانياتها أضعف من الجسديات ، وإذا لم تحمل اليها ولم تلتفت إليها كانت روحانياتها مستعيلة على الجسديات ، وهذه الخواص نظرية ، وكانت نفسه المقدسة في غاية الجلالة والكمال في هذه الحال . وأما اعتبار حال الفاعل بقوله عليه الصلاة والسلام «من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصائب» فإنه يعلم أن الحوادث الأرضية مستندة إلى الأسباب الإلهية ، فيعلم أن الحذر لا يدفع القدر ، فلا جرم إذا فاته مطلوب لم يقضب ، وإذا حصل له محبوب لم يأنس به ، لأنه مطلع على الروحانيات التي هي أشرف من هذه الجسديات ، فلا ينازع أحداً من هذا العالم في طلب شيء من لذاتها وطيبتها ، ولا يقضب على أحد بسبب فوت شيء من مطالبها ، ومتى كان الإنسان كذلك كان حسن الخلق ، طيب المشرة مع الخلق ، ولما كان صلوات الله وسلامه عليه أكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق ، لا جرم كان أكمل الخلق في حسن الخلق .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا في مسألة القضاء والقدر بقوله ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾ وجه الاستدلال أنه تعالى بين أن حسن خلقه مع الخلق ، إنما كان بسبب رحمة الله تعالى ، فقول : رحمة الله عند المعتزلة عامة في حق المكلفين ، فكل ما فعله مع محمد عليه الصلاة والسلام من الهداية والدعوة والبيان والارشاد ، قد فعل مثل ذلك مع إبليس وفرعون وهامان وأبي جهل وأبي لُب ، فإذا كان على هذا القول كل ما فعله الله تعالى مع المكلفين في هذا الباب مشتركاً فيه بين أصفي الأصفياء ، وبين أشقى الأشقياء لم يكن اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكال الطريقة مستفاداً من رحمة الله ، فكان على هذا القول تمليل حسن خلق الرسول عليه الصلاة والسلام برحمة الله باطلاً ، ولما كان هذا باطلاً علينا أن جميع أفعال العباد بقضاء الله وبقدره ، والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الإلطاف وهذا في غاية البعد ، لأن كل ما كان ممكناً من الإلطاف ، فقد فعله في حق المكلفين ، والذي يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الإلطاف ، فذاك في الحقيقة إنما اكتسبه من نفسه لا من الله ، لأنه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ، ووجب إيصاله إليه ، ومتى لم يفعل امتنع إيصاله ، فكان ذلك للعبد من نفسه لا من الله .

(المسألة الثالثة) ذهب الأكثرون إلى أن (ما) في قوله ﴿فبما رحمة من الله﴾ صلة زائدة ومثله في القرآن كثير ، كقوله (عما قليل) و(عندما هنالك) . فبما تفضيهم . بما خطاياهم) قالوا : والعرب قد تزيد في الكلام للتأكيد ما يستغنى عنه ، قال تعالى (فلما أن جاء البشر) أراد فلما جاء ، فأكد بأن ، وقال المحققون : دخول اللفظ المهمل الضائع في كلام أحكم الحاكمين غير جائز ، وههنا يجوز أن تكون (ما) استفهاماً للتعجب تقديره : فبأي رحمة من الله لنت لهم ، وذلك لأن جنابهم لما كانت عظيمة

ثم انه ما أظهر البتة، تغليظاً في القول، ولا خشونة في الكلام، عدلوا أن هذا لا يتأتى إلا بتأييد رباني وتسديد إلهي، فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التأيد والتسديد، فقيل: فبأي رحمة من الله لنت لهم، وهذا هو الأصوب عندي

(المسألة الرابعة) اعلم أن هذه الآية دلت على أن رحمة الله هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه الصلاة والسلام رحيماً بالامة، فاذا تأملت حقيقة هذه الآية عرفت دلالتها على أنه لا رحمة الا الله سبحانه، والذي يقرر ذلك وجوه: أحدها: أنه لو لا أن الله ألقي في قلب عبده داعية الخير والرحمة واللطف لم يفعل شيئاً من ذلك، واذا ألقي في قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال لا محالة، وعلى هذا التقدير فلا رحمة إلا لله: وثانيها: أن كل رحيم سوى الله تعالى فانه يستفيد برحمته عوضاً، اما هرباً من العقاب، أو طلباً للثواب، أو طلباً للذكر الجليل، فاذا فرضنا صورة خالية عن هذه الامور كان السبب هو الرقة الجنسية، فان من رأى حيواناً في الألم رق قلبه، وتألم بسبب مشاهدته إياه في الألم، فينطسه عن ذلك الألم دفعا لتلك الرقة عن قلبه، فلو لم يوجد شيء من هذه الاعراض لم يرحم البتة، أما الحق سبحانه وتعالى فهو الذي يرحم لا يفرض من الاعراض، فلا رحمة إلا لله، وثالثها: أن كل من رحم غيره فانه إما يرحمه بأن يعطيه مالا، أو يعد عنه سبباً من أسباب المكروه والبلاء، إلا أن المرحوم لا ينتفع بذلك المال إلا مع سلامة الاعضاء، وهي ليست إلا من الله تعالى، فلا رحمة في الحقيقة إلا لله، وأما في الظاهر فكل من أعانته الله على الرحمة سمي رحيماً، قال عليه السلام «الراحمون يرحمهم الرحمن» وقال في صفة محمد عليه السلام (المؤمنين رؤوف رحيم) ثم قال تعالى (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك) واعلم أن كمال رحمة الله في حق محمد صلى الله عليه وسلم أنه عرفه مفاصد الغفظة والغفلة وجه مسائل.

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله تعالى: اللفظ، الغليظ الجانب السيء الخلق، يقال فظظت فظظاً وفظاظاً فأنت فظ، وأصله فظظ، كقولهم حذر من حذرت، وفرق من فرقت، إلا أن ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب، وأصله صبب، وأما «النفص» بالضاد فهو تفريق الشيء، وانقض القوم تفرقوا، قال تعالى (واذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها) ومنه: فنضض الكتاب، ومنه يقال: لا يفيض الله فاك،

فان قيل: ما الفرق بين اللفظ وبين غليظ القلب؟

قلنا: اللفظ الذي يكون سيء الخلق، وغليظ القلب هو الذي لا يتأثر قلبه عن شيء، فقد

لا يكون الانسان سيء الخلق ولا يؤذى أحدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم ، فظهر الفرق من هذا الوجه .

(المسألة الثانية) ان المقصود من البعثة أن يبلغ الرسول تكاليف الله الى الخلق ، وهذا المقصود لا يتم إلا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه ، وهذا المقصود لا يتم إلا اذا كان رحيمًا كريمًا ، يتجاوز عن ذنوبهم ، ويعفو عن إساءاتهم ، ويخصهم بوجوه البر والمكرمة والشفقة ، فلهذه الأسباب وجب أن يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق ، وكما يكون كذلك وجب أن يكون غير غليظ القلب ، بل يكون كثير الميل الى إعانة الضعفاء ، كثير القيام بإعانة الفقراء ، كثير التجاوز عن سيئاتهم ، كثير الصفح عن ذلالتهم ، فلهذا المعنى قال (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك) ولو انفضوا من حولك فأت المقصود من البعثة والرسالة . وحل الفحل رحمه الله هذه الآية على واقعة أحد قال : (فما رحمة من الله لنت لهم ) يوم أحد حين عادوا اليك بعد الانهزام (ولو كنت فظاً غليظ القلب) وشافيتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك ، هية منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام ، فكان ذلك مما لا يطمع العدو فيك وفيهم .

(المسألة الثالثة) الذين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى إهمال حق من حقوق الله ، فأما اذا أدى الى ذلك لم يجز ، قال تعالى (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغظ عليهم) وقال للمؤمنين في إقامة حد الزنا (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله)

وهنا دقيقة أخرى : وهي أنه تعالى منعه من الغلظة في هذه الآية ، وأمره بالغلظة في قوله (واغظ عليهم) فهنا نهاء عن الغلظة على المؤمنين ، وهناك أمره بالغلظة مع الكافرين ، فهو كقوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وقوله أشداء على الكفار رحماء بينهم) وتحقيق القول فيه ان طرفي الافراط والتفريط مذمومان ، والفضيلة في الوسط ، فورد الامر بالتفريط تارة ، وأخرى بالنهي عنه ، إنما كان لأجل أن يتباعد عن الافراط والتفريط ، فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم ، فلهذا السر مدح الله الوسط فقال (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)

ثم قال تعالى (عاف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) وواعلم أنه تعالى أمره في هذه الآية بثلاثة أشياء : أولاً : بالعفو عنهم وفيه مسائل

(المسألة الأولى) ان كمال حال العبد ليس إلا في أن يتخلق بأخلاق الله تعالى ، قال عليه السلام «تخلقوا بأخلاق الله» ثم إنه تعالى لما عفا عنهم في الآية المتقدمة أمر الرسول أيضاً أن يعفو عنهم يحصل الرسول عليه السلام فضيلة التخلق بأخلاق الله



(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف (فاعف عنهم) فيما يتعلق بحقك (واستغفر لهم) فيما يتعلق بحق الله تعالى .

(المسألة الثالثة) ظاهر الأمر للوجوب ، والتفادى قوله تعالى (فاعف عنهم) يدل على التعميم ، فهذا يدل على أنه تعالى أوجب عليه أن يعفو عنهم في الحال ، وهذا يدل على كمال الرحمة الإلهية حيث عفا هو عنهم ، ثم أوجب على رسوله أن يعفو في الحال عنهم .

واعلم أن قوله (فاعف عنهم) إيجاب للعفو على الرسول عليه السلام ، ولما آل الأمر إلى الأمة لم يوجه عليهم ، بل نذهب إليه فقال تعالى (والعافين عن الناس) ليعلم أن حسنات الأبرار سيئات المقربين . وثانها : قوله تعالى (واستغفر لهم) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في هذه الآية دلالة قوية على أنه تعالى يعفو عن أصحاب الكبائر ، وذلك لأن الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى (ومن يؤمهم يومئذ دبره) إلى قوله (فقد باء بغضب من الله) فثبت أن انهزام أهل أحد كان من الكبائر ، ثم انه تعالى نص في الآية المتقدمة على أنه عفا عنهم وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بالعفو عنهم ، ثم أمره بالاستغفار لهم ، وذلك من أدل الدلائل على ما ذكرنا .

(المسألة الثانية) قوله تعالى (واستغفر لهم) أمره بالاستغفار لأصحاب الكبائر ، وإذا أمره بطلب المغفرة لا يجوز أن لا يجيبه إليه ، لأن ذلك لا يليق بالكريم ، فدلّت هذه الآية على أنه تعالى يشفع محمداً صلى الله عليه وسلم في الدنيا في حق أصحاب الكبائر ، فبأن يشفعه في حقهم في القيامة كان أولى .

(المسألة الثالثة) أنه سبحانه وتعالى عفا عنهم أولاً بقوله (ولقد عفا الله عنهم) ثم أمر محمداً صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بالاستغفار لهم ولأجلهم ، كأنه قيل له : يا محمد استغفر لهم فاني قد غفرت لهم قبل أن تستغفر لهم ، واعف عنهم فاني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم ، وهذا يدل على كمال رحمة الله لهذه الأمة ، وثالثها : قوله تعالى (وشاورهم في الأمر) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) يقال : شاورهم مشاوراً وشاوراً ومشورة ، والقوم شورى ، وهي مصدر سمي القوم بها كقوله (وإذ هم نجوى) قيل : المشاورة مأخوذة من قولهم : شرت العسل أشوره إذا أخذته من موضعه واستخرجته ، وقيل مأخوذة من قولهم : شرت الدابة شورا إذا عرستها ، والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشواراً ، كأنه بالعرض يعلم خيره وشره ، فكذلك بالمشاورة يعلم خير الأمور وشرها .

(المسألة الثانية) الفائدة في أنه تعالى أمر الرسول بمشاورتهم وجوه: الأول: أن مشاوره الرسول صلى الله عليه وسلم إياهم توجب علو شأنهم ورفعة درجتهم، وذلك يقتضي شدة محبته له وخلصهم في طاعته، ولولم يفعل ذلك لكان ذلك إهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة. الثاني: أنه عليه السلام وإن كان أكمل الناس عقلاً إلا أن علوم الخلق متناهية، فلا يبعد أن يخطر ببال إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله، لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا فإنه عليه السلام قال «أتم أعرف بأمر الدنيا كم وأنا أعرف بأمر دينكم» ولهذا السبب قال عليه السلام «ما تشاور قوم قط إلا هدوا إلا رشد أمرهم» الثالث: قال الحسن وسفيان بن عيينة إنما أمر بذلك ليقننى به غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته. الرابع: أنه عليه السلام شاورهم في واقعة أحد فأشاروا عليه بالخروج، وكان يله إلى أن يخرج، فلما خرج وقع ما وقع، فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على أنه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر. فأمره الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم ليدل على أنه لم يبق في قلبه أثر من تلك الواقعة. الخامس: وشاورهم في الأمر، لالتستفيد منهم رأياً وعلماً، لكن لكي تعلم مقادير عقولهم وأفهامهم ومقادير حبيهم لك وإخلاصهم في طاعتك لحيث يميز عندك الفاضل من المفضول فيبين لهم على قدر منازلهم. السادس: وشاورهم في الأمر لالأنك محتاج إليهم، ولكن لأجل أنك إذا شاورتهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصح في تلك الواقعة، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها، وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يمين على حصوله، وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات. وهو السرف في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المفرد. السابع: لما أمر الله محمد عليه السلام بمشاورتهم دل ذلك على أن لهم عند الله قدراً وقيمة، فهذا يفيد أن لهم قدراً عند الله وقدراً عند الرسول وقدراً عند الخلق. الثامن: الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة إلا خواصه والمقرين عنده، فهو لما أذنوا عفا الله عنهم، فرمى ما خطرياً لهم أن الله تعالى وإن عفا عنا بفضلته إلا أنه ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة، فبين الله تعالى أن تلك الدرجة ما انتقصت بعد التوبة، بل أنا أزيد فيها، وذلك أن قبل هذه الواقعة ما أمرت رسولاً بمشاورتهم، وبعد هذه الواقعة أمرته بمشاورتهم، لتعلموا أنكم الآن أعظم حالاً مما كنتم قبل ذلك، والسبب فيه أنكم قبل هذه الواقعة كنتم تعملون على أعمالكم وطاعتكم، والآن تعملون على فضلي وعفوي، فيجب أن تصير درجتكم ومنزلتكم الآن أعظم مما كان قبل ذلك، لتعلموا أن عفى أنظم من عملكم وكرمى أكثر من طاعتكم. والوجوه الثلاثة الأولى المذكورة، والبقية مما خطر ببالى عند هذا الموضع والله أعلم بمراده وأسرار كتابه

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحى من عند الله لم يحز للرسول أن يشاور فيه الأمة ، لأنه إذا جاء النص بطل الرأى والقياس ، فأما ما لخص فيه فهل يجوز المشاورة فيه في جميع الأشياء أم لا ؟ قال السكابي وكثير من العلماء : هذا الأمر مخصوص بالمشاورة في الحروب وحجته أن الألف واللام في لفظ « الأمر » ليسا للاستتراق ، لما بين أن الذى نزل فيه الوحى لا يجوز المشاورة فيه ، فوجب حل الألف واللام هنا على المهود السابق ، والمهود السابق في هذه الآية إنما هو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو ، فكان قوله ( وشاورهم في الأمر ) مختصا بذلك ، ثم قال القائلون بهذا القول: قد أشار الحجاب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء قبل منه ، فأشار عليه السعدان: سعد بن معاذ وسعد بن عباد ، يوم الحندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا ، قبل منهما وخرق الصحيفة ، ومنهم من قال : اللفظ عام خص عنه ما نزل فيه وحى فبقى حجته في الباقي ، والتحقيق في القول أنه تعالى أمر أولى الأبصار بالاعتبار فقال ( فاعتبروا يا أولي الأبصار ) وكان عليه السلام سيد أولى الأبصار ، ومدح المستبطين فقال ( لعلمه الذين يستنبطونه منهم ) وكان أكثر الناس عقلا وذكاء ، وهذا يدل على أنه كان مأمورا بالاجتهاد إذا لم ينزل عليه الوحى ، والاجتهاد يقتضى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كانت مأمورا بالمشاورة . وقد شاورهم يوم بدر في الأسارى وكان من أمور الدين ، والدليل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس أن النص كان لعامة الملائكة في سجود آدم ، ثم إن إبليس خص نفسه بالقياس وهو قوله ( خلقتني من نار وخلقته من طين ) فصار معاولا ، فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استحق اللعن بهذا السبب

(المسألة الرابعة) ظاهر الأمر الوجوب فقوله ( وشاورهم ) يقتضى الوجوب ، وحل الشافعى رحمه الله ذلك على التنب فقال هذا كقوله عليه الصلاة والسلام «البكر تستأمر في نفسها» ولو أكرها الأب على التكاح جاز ، لكن الأولى ذلك تطييبا لنفسها فكذا هنا

(المسألة الخامسة) روى الواحدى فى الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أنه قال: الذى أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الآية أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، وعندى فيه اشكال ، لأن الذين أمر الله رسوله بمشاورتهم في هذه الآية هم الذين أمره بأن يعفونهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون ، فهب أن عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية ، إلا أن أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية والله أعلم .

ثم قال ( فإذا عزمت فتوكل على الله ) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) المعنى أنه إذا حصل الرأى المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه

إِنْ يَنْصَرِكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصَرِكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٦٠﴾

بل يجب أن يكون الاعتماد على إغاثة الله وتسيده وعصمته ، والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله في جميع الأمور .

(المسألة الثانية) : دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه ، كما يقوله بعض الجاهل ، وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافياً للأمر بالتوكل ، بل التوكل هو أن يراعى الإنسان الأسباب الظاهرة ، ولكن لا يعول بقلبه عليها ، بل يعول على عصمة الحق .

(المسألة الثالثة) : حكى عن جابر بن زيد أنه قرأ (فاذا عزمت) بضم الزاء ، كأن الله تعالى قال للرسول إذا عزمت أنا فتوكل ، وهذا ضعيف من وجهين : الأول : وصف الله بالعزم غير جائز ، ويمكن أن يقال : هذا العزم بمعنى الإيجاب والالزام ، والمعنى وشاورهم في الأمر ، فاذا عزمت لك شيء وأرشدتك إليه . فتوكل على ، ولا تشاور بعد ذلك أحدا . والثاني : أن القراءة التي لم يقرأ بها أحد من الصحابة لا يجوز إلحاقها بالقرآن والله أعلم .

ثم قال تعالى (إن الله يحب المتوكلين) والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع إلى الله تعالى والاعراض عن كل ماسوى الله .

قوله تعالى (إن يَنْصَرِكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ) وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون

قال ابن عباس : ان ينصركم الله كما نصركم يوم بدر . فلا يفلبكم أحد ، وان يخذلكم كما خذلكم يوم أحد لم ينصركم أحد . وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) : قبل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة ، والتحذير عن المنصية ، وذلك لأنه تعالى بين فيما تقدم أن من اتقى معاصي الله تعالى نصره الله ، وهو قوله (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) ثم بين في هذه الآية أن من نصره الله فلا غالب له ، فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ، أن من اتقى الله فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فإنه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبمز لا ذل معه ، ويصير غالبا لا يغلبه أحد ، وأما من أتى بالمنصية فإن الله يخذله ، ومن خذله الله فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها ، وذل لا عز معه

وَمَا كَانَ لَنِي أَنْ يَنْزِلَ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

(المسألة الثانية) احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الإيمان لا يحصل إلا بأعانة الله ، والكفر لا يحصل إلا بخذلانه ، والوجه فيه ظاهر لأنها دالة على أن الأمر كله لله  
(المسألة الثالثة) قرأ عبيد بن عمير (وان يخذلكم) من أخذه إذا جعله مخذولا

(المسألة الرابعة) قوله (من بعده) فيه وجهان : الأول : يعني من بعد خذلانه ، والثاني : أنه مثل قولك : ليس لك من يحسن إليك من بعد فلان

ثم قال (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) يعني لما ثبت أن الأمر كله بيد الله ، وأنه لا أراد لقضائه ولا دافع لحكمه ، وجب أن لا يتوكل المؤمن إلا عليه ، وقوله (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) يفيد الحصر ، أي على الله فليتوكل المؤمنون لاعل غيره

قوله تعالى «وما كان لني أن ينزل ومن يغفل يأتي بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون»

اعلم أنه تعالى لما بالغ في الحث على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد . ومن جملة المنع من الغلول ، فذكر هذه الآية في هذا المعنى وفيها مسائل :

(المسألة الأولى) الغلول هو الحياطة ، وأصله أخذ الشيء في الخفية ، يقال أغل الجارر والسالخ إذا أبقى في الجملد شيئا من اللحم على طريق الحياطة ، والغل الحقد الكامن في الصدر ، والغلاة الثوب الذي يلبس تحت الثياب ، والغلل المساء الذي يجرى في أصول الشجرة لأنه مستتر بالأشجار وتغلل الشيء إذا تخلل وخفي ، وقال عليه الصلاة والسلام «من بعثاه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه» وقال «هدايا الولاة غلول» وقال وليس على المستجير غير الغل ضمان» وقال «لا إغلال ولا إملا» وأيضا يقال : أغله إذا وجده غالا ، كقولك : أغلته وأغلمته . أي وجده كذلك

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (ينزل) بفتح الياء وضم الفين ، أي ما كان للنبي أن ينحون ، وقرأ الباقر من السبعة «ينزل» بضم الياء وفتح الفين ، أي ما كان للنبي أن يخافوا واختلوا في أسباب النزول ، فبعضها يوافق القراءة الأولى . وبعضها يوافق القراءة الثانية

﴿أما النوع الأول﴾ فيه روايات : الأولى : أنه عليه الصلاة والسلام غفم في بعض الغزوات وجمع الغنائم، وتأخرت القسمة لبعض الموانع ، فجاء قوم وقالوا: ألا تقسم غنائمنا؟ فقال عليه الصلاة والسلام «لو كان لكم مثل أخذها ما حبست عنكم منه درهما تحسبون أني أغلظكم، فغضبتم» فأنزل الله هذه الآية . الثاني : أن هذه الآية نزلت في أداء الوحي ، كان عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم ، فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية . الثالث : روى عكرمة وسعيد بن جبير : أن الآية نزلت في قطيفة حرام قدت يوم بدر ، فقال بعض الجهال لعل النبي صلى الله عليه وسلم أخذها فنزلت هذه الآية . الرابع : روى عن ابن عباس رضي الله عنهما من طريق آخر أن أشراف الناس طمعوا أن يخضعهم النبي عليه الصلاة والسلام من الغنائم يشي زائد فنزلت هذه الآية . الخامس : روى أنه عليه الصلاة والسلام بحث ثلاثين غنائم فقسمها ولم يقسم للطلّاع فنزلت هذه الآية . السادس : قال الكلبي ومقاتل : نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أحد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم : من أخذ شيئا فهو له وإن لا يقسم الغنائم كالم يقسمها يوم بدر، فقال عليه الصلاة والسلام «ظننتم أنا نغل فلا تقسم لكم» فنزلت هذه الآية

واعلم أن على الرواية الأولى المراد من الآية النهي عن أن يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن أصحابه نفسه، وعلى الروايات الثلاثة يكون المقصود نهيه عن الغلول، بأن يعطى للبعض دون البعض

وأما ما يوافق القراءة الثانية : فروى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين، غل رجل بمخيط فنزلت هذه الآية . واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم عظم أمر الغلول وجعله من الكبائر ، عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «من فارق دوحه جسده وهو بري من ثلاث دخل الجنة الكبور الغلول والدين» وعن عبد الله بن عمرو : أن رجلا كان على قتل النبي صلى الله عليه وسلم ، يقال له : كركرة فأت ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هو في النار ، قد هبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء وعباة قد غلها ، وقال عليه الصلاة والسلام : «أدروا الحيط والمخيط فانه عار ونار وشار يوم القيامة» وروى رويض بن ثابت الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فيه المسلمين حتى إذا انفجها ردها ولا يحل لأمري يؤمن بالله واليوم الآخر أن يلبس ثوبا حتى إذا أخلفه رده» وروى أنه صلى الله عليه وسلم جعل سلبان على النسيمة لجاءه رجل وقال يا سلبان

كان في ثوب خرق فأخذت خطاً من هذا المتاع غطته به ، فهل على جناح ؟ فقال سليمان : كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه في المتاع ، وروى أن رجلاً جاء النبي صلى الله عليه وسلم بشارك أو شراكين من المغنم ، فقال أصبت هذا يوم خير ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « شارك أو شراكين من نار » وروى رجل بسهم في خير ، فقال القوم لمسامات : هيتا له الشهادة فقال عليه الصلاة والسلام « كلا والذي نفس محمد بيده أن الشملة التي أخذها من الغنائم قبل قسمتها لتلتب عليه ناراً » واعلم أنه يستثنى عن هذا النبي حالتان .

(الحالة الأولى) أخذ الطعام وأخذ علف الدابة بقدر الحاجة ، قال عبد الله بن أبي أوفى : أصبنا طعاماً يوم حنين ، فكان الرجل يأتي فيأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف ، وعن سليمان أنه أصاب يوم المدائن أرغفة وجبنا وسكبنا ، فجعل يقطع من الجبن ويقول : كلوا على اسم الله .

(الحالة الثانية) إذا احتاج إليه ، روى عن البراء بن مالك أنه ضرب رجلاً من المشركين يوم اليمامة فوقع على قتاه فأخذ سيفه وقتله به .

(المسألة الثالثة) أما القرامه بفتح الباء وضم النون ، بمعنى : ما كان لنبي أن يخون ، فله تأويلان الأول : أن يكون المراد أن النبوة والحياة لا يجتمعان ، وذلك لأن الحياة سبب للعار في الدنيا والآخر في الآخرة ، فالنفس الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة ، والنبوة أعلى المناصب الإنسانية فلا تليق إلا بالنفس التي تكون في غاية الجلالة والشرف ، والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممنوع ، ثبت أن النبوة والحياة لا يجتمعان ، فظهير هذه الآية قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) يعني : الإلهية واتخاذ الولد لا يجتمعان ، وقيل : اللام منقولة ، والتقدير : وما كان النبي ليغل ، كقوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) أي ما كان الله ليتخذ ولداً ،

(الوجه الثاني) في تأويل هذه الآية على هذه القراءة أن يقال : إن القوم قد الغسوا منه أن ينضمهم بمصدة زائدة من الغنائم ، ولا شك أنه لو فعل ذلك لكان ذلك غلوا ، فأزول الله تعالى هذه الآية بمبالغة في النهي له عن ذلك ، وظهيره قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقوله (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين) بقوله (وما كان لنبي أن يغل) أي ما كان يحل له ذلك ، وإذا لم يحل له لم يفعله ، وظهيره قوله (ولو لا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا) أي ما يحل لنا وإذا عرفت تأويل الآية على هذه القراءة فقول : حجة هذه القراءة وجوه : أحدها : أن أكثر الروايات في سبب نزول هذه الآية أنهم نسبوا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الغلول ، فبين الله بهذه الآية أن هذه الحصلة لا تليق به . وثانيها : أن ما هو من هذا القبيل في التنزيل أسند الفعل فيه

إلى الفاعل كقوله (ما كان لنا أن نشرك بالله) و (ما كان ليأخذ أعاه. وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله. وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم. وما كان الله ليطعكم على الغيب) وقل أن يقال ما كان يزيد ليضرب، وإذا كان كذلك وجب إلحاق هذه الآية بالأعم الأغلب، ويؤكد ما حكى أبو عبيدة عن يونس أنه كان يختار هذه القراءة، وقال ليس في الكلام ما كان لك أن تضرب، بضم التاء. وثالثها: أن هذه القراءة اختيار ابن عباس: فقيل له إن ابن مسعود يقرأ (ينفل) فقال ابن عباس: كان النبي يقصصون قلبه، فكيف لا ينسبون إلى الخيانة؟ وأما القراءة الثانية وهي (ينفل) بضم الياء وفتح الغين في تأويلها وجهان: الأول: أن يكون المعنى: ما كان للنبي أن يخان.

واعلم أن الخيانة مع كل أحد محرمة، وتخصيص النبي بهذه الحرمة فيه فوائد: أحدها: أن المعنى عليه كلما كان أشرف وأعظم درجة كانت الخيانة في حقه أخش، والرسول أفضل البشر فكانت الخيانة في حقه أخش. وثانيها: أن الوحي كان يأتيه حالا لحالا، فمن خانته فربما نزل الوحي فيه فيحصل له مع ذناب الآخرة فضيحة الدنيا. وثالثها: أن المسلمين كانوا في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة هناك أخش.

(الوجه الثاني) في التأويل: أن يكون من الاغلال: أن يخون، أي ينسب إلى الخيانة، قال المبرد يقول العرب: أكفرت الرجل جعلته كافرا ونسبته إلى الكفر، قال المعنى: لو كان هذا هو المراد لقيل: يعظم، كما قيل: يفسق ويفجر ويكفر، والأولى: أن يقال: إنه من أغلته، أي وجدته غالا، كما يقال أبغضته ولحمته، أي وجدته كذلك. قال صاحب الكشف: وهذه القراءة بهذا التأويل يقرب معناها من معنى القراءة الأولى، لأن هذا المعنى لهذه القراءة هو أنه لا يصح أن يوجد النبي غالا، لأنه لا يوجد غالا إلا إذا كان غالا.

(المسألة الرابعة) قد ذكرنا أن الغلول هو الخيانة، إلا أنه في عرف الاستعمال صار مخصوصا بالخيانة في الغنيمة، وقد جاء هذا أيضا في غير الغنيمة، قال صلى الله عليه وسلم «ألا أنبتكم بأكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والأرض فان اقتطع أحدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الأرضين السبع» وعلى هذا التأويل يكون المعنى كونه صلوات الله وسلامه عليه مبرا عن جميع الخيانات، وكيف لا نقول ذلك والكفار كانوا يبدلون له الأموال العظيمة لترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان أمينا لله في الوحي التازل إليه من فوق سبع سموات أن يخون الناس!

ثم قال تعالى (ومن ينفل يأت بما غل يوم القيامة) وفيه وجهان: الأول: وهو قول أكثر



المفسرين إجماع هذه الآية على ظاهرها ، قالوا وهي نظير قوله في مانع الزكاة (يوم يحصى عليها نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا) ويدل عليه قوله «ولا ألفين أحدكم يحصى» يوم القيامة على رقبته بعير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة لها نغاء فينادى يا محمد يا محمد فأقول لا أملك لك من الله شيئا قد بلغتك وعن ابن عباس أنه قال : يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم ، ثم يقال له : انزل إليه فذه فينزل إليه ، فإذا انتهى إليه حمل على ظهره فلا يقبل منه . قال المحققون : والفائدة فيه أنه إذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيخته

(الوجه الثاني) أن يقال : ليس المقصود منه ظاهره ، بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التليل والتصور ، ونظيره قوله تعالى (إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله) فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر : بل المقصود إثبات أن الله تعالى لا يهرب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، فكذا ههنا المقصود تشديد الوعيد ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجهين : الأول : قال أبو مسلم : المراد أن الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويمرره عليه يوم القيامة ويجازيه ، لأنه لا يخفى عليه خافية . الثاني : قال أبو القاسم الكشي : المراد أنه يشتر بذلك مثل اشتها من يحمل ذلك الشيء ، وأعلم أن هذا التأويل يحتتمل إلا أن الأصل المعتبر في علم القرآن أنه يجب إجراء اللفظ على الحقيقة ، إلا إذا قام دليل يمنع منه ، وههنا لا مانع من هذا الظاهر ، فوجب اثباته

ثم قال تعالى (ثم توفى كل نفس ما كسبت) وفيه سؤالان

(السؤال الأول) هلا قيل ثم يوفى ما كسبت ليتصل بما قبله ؟

والجواب : الفائدة في ذكر هذا العموم أن صاحب الغلول إذا علم أن ههنا مجازيا يجازى كل أحد على عمله سواء كان خيرا أو شرا ، علم أنه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب

(السؤال الثاني) المعتزلة يتمسكون بهذا في إثبات كون العبد فاعلا ، وفي إثبات

وعيد الفساق

أما الأول : فلأنه تعالى أثبت الجزاء على كسبه ، فلو كان كسبه خلقا لله لكان الله تعالى يجازيه على ما خلقه فيه

وأما الثاني : فلأنه تعالى قال في القاتل المتعمد (جراؤه جهنم) وأثبت في هذه الآية أن كل

عامل يصل إليه جزاؤه فيحصل من مجموع الآيتين القطع بوعيد الفساق

والجواب : أما سؤال الفعل لجوابه المعارضة بالملم ، وأما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص

أَفَنِ اتَّبِعَ رِضْوَانُ اللَّهِ كَنَ بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَاوَاهُ جَهَنَّمَ وَيُسَّ  
الْمَصِيرُ (١٦٢)

في صورة التوبة ، فكذلك يجب أن يكون مخصوصا في صورة الغفو للدلائل الدالة على الغفو  
ثم قال تعالى (وَمَ لَا يَظْلَمُونَ) قال القاضي : هذا يدل على أن الظلم يمكن في أفعال الله وذلك  
بأن ينقص من الثواب أو يزيد في العقاب ، قال ولا يتأتى ذلك إلا على قولنا دون قول من يقول  
من المجبرة : أن أي شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لأنه المالك  
الجواب : نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه ، كما أن قوله (لَا تَأْخُذْهُ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ) لا يدل على  
صحته عليه

قوله تعالى (أَفَنِ اتَّبِعَ رِضْوَانُ اللَّهِ كَنَ بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَاوَاهُ جَهَنَّمَ وَيُسَّ الْمَصِيرُ)  
اعلم أنه تعالى لما قال (ثم توفي كل نفس ما كسبت) أتبعه بتفصيل هذه الجملة ، وبين أن  
جزاء المطيعين ماهر ، وجزاء المسيئين ماهر ، فقال (أَفَنِ اتَّبِعَ رِضْوَانُ اللَّهِ) وفي الآية مسائل  
(المسألة الأولى) للمفسرين فيه وجوه : الأول (أَفَنِ اتَّبِعَ رِضْوَانُ اللَّهِ) في ترك الغلول  
(كن باء بسخط من الله) في فعل الغلول ، وهو قول الكلبي والضحاك . الثاني (أَفَنِ اتَّبِعَ  
رِضْوَانُ اللَّهِ) بالإيمان به والعمل بطاعته ، كن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال  
بمعصيته ، الثالث (أَفَنِ اتَّبِعَ رِضْوَانُ اللَّهِ) وهم المهاجرون ، (كن باء بسخط من الله) وهم المنافقون ،  
الرابع : قال الزجاج : لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه إلى أن  
يحملوا على المشركين ، ففعله بعضهم وتركه آخرون . فقال (أَفَنِ اتَّبِعَ رِضْوَانُ اللَّهِ) وهم الذين  
امتنوا أمره (كن باء بسخط من الله) وهم الذين لم يقبلوا قوله ، وقال القاضي : كل واحد من  
هذه الوجوه صحيح ، ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لأن اللفظ عام ، فوجب أن يتناول الكل .  
لأن كل من أقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله (أَفَنِ اتَّبِعَ رِضْوَانُ اللَّهِ) وكل من أخلف في  
مطابقة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله (كن باء بسخط من الله) انتهى مافي الباب أن الآية  
نازلة في واقعة معينة ، لكنك تعلم أن عموم اللفظ لا يبطل لأجل خصوص السبب .  
(المسألة الثانية) قوله (أَفَنِ اتَّبِعَ) الهزمة فيه للانكار ، والفاء للمطف على مخوف تقديره :  
أمن اتقى فاتبع رضوان الله .

مُ دَرَجَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ مِّمَّا يَعْمَلُونَ ۝١٦٣

(المسألة الثالثة) قوله (باء بسخط) أى احتمله ورجع به ، وقد ذكرناه في سورة البقرة .  
(المسألة الرابعة) قرأ عاصم في إحدى الروايتين عنه (رضوان الله) بضم الراء ، والبانون بالكسر وهما مصدران ، فالضم كالكفران ، والكسر كالحسان .  
(المسألة الخامسة) قوله (وماواه جهنم) من صلة ما قبله والتقدير : كن بهاء بسخط من الله وكان ماواه جهنم ، فأما قوله (وبئس المصير) فتنقطع عما قبله وهو كلام مبتدأ ، كأنه لما ذكر جهنم أتبعه بذكر صفتها .

(المسألة السادسة) نظير هذه الآية قوله تعالى (أم حب الذين اجتروا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء بحياهم وبماتهم) وقوله (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستويون) وقوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) واحتج القوم بهذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يدخل المطيعين في النار، وأن يدخل المذنبين الجنة ، وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ، ولولا أنه ممتنع في القول، والالما حسن هذا الاستبعاد ، وأكده فقال ذلك فقال : لا يجوز في الحكمة أن ينوى المسمى بالمحسن ، فإن فيه إغراء بالمعاصي وإباحة لها وإهمالا للطاعات .

ثم قال تعالى (م درجات عند الله) وفيه مسائل .

(المسألة الأولى) تقدير الكلام : لهم درجات عند الله ، إلا أنه حسن هذا الحذف ، لان اختلاف أعمالهم قد صيرتهم بمنزلة الأشياء المختلفة في ذواتها . فكان هذا المجاز أبلغ من الحقيقة والحكماء يقولون : ان النفوس الانسانية مختلفة بالمساهية والحقيقة ، فبعضها ذكية وبعضها بليدة ، وبعضها مشرقة نورانية ، وبعضها كدرة ظلمانية ، وبعضها خيرة وبعضها نذلة ، واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية ، بل لاختلاف ماهيات النفوس ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام والناس معادن كعادن الذهب والفضة وقال والارواح جنود مجندة ، واذا كان كذلك ثبت أن الناس في أنفسهم درجات ، لأن لهم درجات .

(المسألة الثانية) م: عائد الى لفظ «من» في قوله (أفمن أتبع رضوان الله) ولفظ «من» يفيد الجمع في المعنى ، فلها صرح أن يكون قوله (م) عائدا اليه ، ونظيره قوله (أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستويون) فان قوله (يستويون) صيغة الجمع وهو عائد الى «من»

(المسألة الثالثة) ﴿م﴾ ضمير عائد الى شيء قد تقدم ذكره ، وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من بآء بسخط من الله، فهذا الضمير يحتمل أن يكون عائدا الى الاول ، أو الى الثاني ، أو إليهما معا ، والاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة .

(الوجه الاول) ﴿م﴾ أن يكون عائدا الى (من اتبع رضوان الله) وتقديره : أفن اتبع رضوان الله سواء ، لا بل هم درجات عند الله على حسب أعمالهم ، والذي يدل على أن هذا الضمير عائد إلى من اتبع الرضوان وأنه أولى ، وجوه : الأول : أن الغالب في العرف استعمال الدرجات في أهل الثواب ، والدرجات في أهل العقاب . الثاني : أنه تعالى وصف من بآء بسخط من الله ، وهو أن مأوام جهنم وبئس المصير ، فوجب أن يكون قوله ﴿م درجات﴾ وصفا لمن اتبع رضوان الله . الثالث : أن عادة القرآن في الأكثر جارية بأن ما كان من الثواب والرحمة فإن الله يضيفه إلى نفسه ، وما كان من العقاب لا يضيفه إلى نفسه ، قال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال (كتب عليكم القصاص) كتب عليكم الصيام) فلما أضاف هذه الدرجات إلى نفسه حيث قال ﴿م درجات عند الله﴾ علمنا أن ذلك صفة أهل الثواب . ورابعها : أنه متأكد بقوله تعالى (انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا)

(والوجه الثاني) أن يكون قوله ﴿م درجات﴾ عائدا على (من بآء بسخط من الله) والحجة أن الضمير عائد الى الأقرب وهو قول الحسن ، قال : والمراد أن أهل النار متفاوتون في مراتب العذاب ، وهو كقوله (ولكل درجات مما عملوا) وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم دان فيها مخصصا وخمرا وأنا أرجو أن يكون أبو طالب في مخصصها ، وقال عليه الصلاة والسلام «إن أهون أهل النار عذابا يوم القيامة رجل يحذى له نعلان من نار يملئ من حرهما دماغه ينسدى يارب وهل أحد يذهب عذابي»

(الوجه الثالث) أن يكون قوله ﴿م﴾ عائدا الى الكل ، وذلك لأن درجات أهل الثواب متفاوتة ، ودرجات أهل العقاب أيضا متفاوتة على حسب تفاوت أعمال الخلق ، لأنه تعالى قال (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) فلما تفاوتت مراتب الخلق في أعمال المعاصي والطاعات وجب أن تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب .

(المسألة الرابعة) قوله ﴿عند الله﴾ أى في حكم الله وعلمه ، فهو كما يقال هذه المسألة عند الشافعي كذا ، وعند أبي حنيفة كذا ، وهذا يظهر فساد استدلال المفسرة بقوله (ومن عنده لا يستكبرون) وقوله ﴿عند ملك مقتدر﴾

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لُنِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ١٦٤

ثم قال تعالى ﴿والله بصير بما يعملون﴾ والمقصود أنه تعالى لما ذكر أنه يوفى لكل أحد بقدر عمله جزاء ، وهذا لا يتم إلا إذا كان علما بجميع أفعال العباد على التفصيل الخالي عن الظن والريب والحسبان ، أتبعه ببيان كونه علما بالكل تأكيد لذلك المعنى ، وهو قوله (والله بصير بما يعملون) وذكر محمد بن إسحق صاحب المغازي في تأويل قوله (وما كان لني أن يغفل) وجهها آخر فقال : ما كان لني أن يغفل أى ما كان لني أن يكتم الناس ما بعث الله به اليهم رغبة في الناس أو رهبة عنهم ثم قال (ألن اتبع رضوان الله) يعنى رجح رضوان الله على رضوان الخلق ، وسخط الله على سخط الخلق ، (كن بأه بسخط من الله) فرجح سخط الخلق على سخط الله ، ورضوان الخلق على رضوان الله ، ووجه النظم على هذا التقرير أنه تعالى لما قال (فأعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) بين أن ذلك إنما يكون معتبرا إذا كان على وفق الدين ، فأما إذا كان على خلاف الدين فإنه غير جائز ، فكيف يمكن التسوية بين من اتبع رضوان الله وطاعته ، وبين من اتبع رضوان الخلق ، وهذا الذى ذكره محتمل ، لأننا بينا أن الغلول عبارة عن الحياة على سبيل الخفية ، وأما أن اختصاص هذا اللفظ بالحياة فى النعمة فهو عرف حادث ،

قوله تعالى ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لني ضلال مبين﴾

اعلم أن فى وجه النظم وجوها : الاول : أنه تعالى لما بين خطأ من نسبته الى الغلول والحياة أكد ذلك بهذه الآية ، وذلك لان هذا الرسول ولد فى بلدكم ونشأ فبا بينهم ، ولم ينظر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا ، فكيف يليق بمن هذا حاله الحياة (الوجه الثانى) أنه لما بين خطاهم فى نسبتهم الى الحياة والغلول قال : لا أتبع بذلك ولا أكتفى فى حقه بأن أبين برأيه عن الحياة والغلول ، ولكنى أقول : ان وجوده فيكم من أعظم نعمتي عليكم فإنه يزككم عن الطريق الباطلة ، ويملكم العلوم النافعة لكم فى دنياكم وفى دينكم ، فأى عاقل يخطر بباله أن ينسب مثل هذا الانسان الى الحياة .

(الوجه الثالث) كانه تعالى يقول : انه منكم ومن أهل بلدكم ومن أقاربكم ، وأنتم أرباب الخول

والنداء، فإذا شرفه الله تعالى وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين، حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم، فطعنكم فيه واجتهدكم في نسبة القبايح إليه على خلاف العقل.

(الوجه الرابع) أنه لما كان في الشرف والمنفعة بحيث يمن الله به على عباده وجب على كل عاقل أن يعينه بأقصى ما يقدر عليه، فوجب عليكم أن تحاربوا أعداءه وأن تكونوا معه باليد واللسان والسيف والسنان، والمقصود منه العود إلى ترغيب المسلمين في مجاهدة الكفار وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله: للنبى في كلام العرب معان: أحدها: الذى يسقط من السماء وهو قوله (وأزنا عليكم للن والسلوى) وثانيها: أن تمن بما أعطيت وهو قوله (لا تبطلوا صدقاتكم باللن والآذى) وثالثها القطع وهو قوله (لهم أجر غير ممنون. وإن لك لأجرا غير ممنون) ورابعها: الانعام والاحسان إلى من لا تطلب الجزاء منه، ومنه قوله (هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك) وقوله (ولا تمنن تستكثر) والثمان في صفة الله تعالى: المعطى ابتداء من غير أن يطلب منه عوضا وقوله (لقد من الله على المؤمنين) أى أنعم عليهم وأحسن إليهم بيعة هذا الرسول.

(المسألة الثانية) أن بيعة الرسول إحسان إلى كل العالمين، وذلك لأن وجه الاحسان في بيعة كونه داعيا لهم إلى ما ينفعهم من عقاب الله ويوصلهم إلى ثواب الله، وهذا عام في حق العالمين، لأنه مبعوث إلى كل العالمين، كما قال تعالى (وما أرسلك الا كافة للناس) إلا أنهم لما ينتفع بهذا الانعام الا أهل الاسلام، فهذا التأويل حصص تعالى هذه المنة بالمؤمنين، ونظيره قوله تعالى (هدى للبتقين) مع أنه هدى للسلك، كما قال (هدى للناس) وقوله (إنما أنت منذر من يخشاها)

(المسألة الثالثة) اعلم أن بيعة الرسول إحسان من الله إلى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول أكثر كان وجه الانعام في بيعة الرسول أكثر، وبيعة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على الأمرين: أحدهما: المنافع الحاصلة من أصل البيعة، والثاني: المنافع الحاصلة بسبب ما فيه من الخصال التي ما كانت موجودة في غيره.

أما المنفعة بسبب أصل البيعة فهي التي ذكرها الله تعالى في قوله (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) قال أبو عبد الله الحليمي: وجه الانتفاع ببيعة الرسول ليس إلا في طريق الدين وهو من وجوه الأول: أن الخلق جيلوا على نقصان وقلة الفهم وعدم الدراية، فهو صلوات الله عليه أورد عليهم وجوه الدلائل ونقحها، وكلما خطر يلطم شك أو شبهة أزالتها وأجاب عنها. والثاني: أن الخلق وإن كانوا يعلمون أنه لا بد لهم من خدمة مولا لهم، ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة، فهو شرح تلك الكيفية لهم حتى يقدموا على الخدمة آمنين من

الغلط ومن الالتماس على ما لا ينبغي . والثالث : أن الخلق جبلوا على الكسل والنفلة والتواني والملافة فهو يورد عليهم أنواع الترهيبات والترغيبات حتى انه كلما عرض لهم كسل أو فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها . الرابع : أن أنوار عقول الخلق تجري مجرى أنوار البصر ، ومعلوم أن الارتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس ، ونوره عقل إلى يجرى مجرى طلوع الشمس ، فيقوى العقول بنور عقله ، ويظهر لهم من لوازم الغيب ما كان مستترا عنهم قبل ظهوره ، فهذا إشارة حقيقية إلى فوائد أصل البعثة .

وأما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله عليه وسلم من الصفات ، فأمر ذكرها الله تعالى في هذه الآية أولها قوله (من أنفسهم)

واعلم أن وجه الارتفاع بهذا من وجوه : الأول : أنه عليه السلام ولد في بلدهم ونشأ في بينهم وهم كانوا عارفين بأحواله مطلقين على جميع أفعاله وأقواله ، فما شاهدوا منه من أول عمره إلى آخره إلا الصدق والعفاف ، وعدم الالتفات إلى الدنيا والبعد عن الكذب ، والملازمة على الصدق ، ومن عرف من أحواله من أول العمر إلى آخره ملازمته الصدق والأمانة ، وبعده عن الخيانة والكذب ، ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى أفحج أنواع الكذب ، فينبى على ظن كل أحد أنه صادق في هذه الدعوى . الثاني : أنهم كانوا عالمين بأنه لم يتلذذ لأحد ولم يقرأ كتابا ولم يمارس درسا ولا تكرارا ، وأنه إلى تمام الأربعين لم ينطق بنبأ بحديث النبوة والرسالة ، ثم انه بعد الأربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على أحد من العالمين ، ثم انه يذكر قصص المتقدمين وأحوال الأنبياء الماضين على الوجه الذي كان موجودا في كتبهم ، فكل من له عقل سليم علم أن هذا لا يتأتى إلا بالوحى السابى والالهام الالهى . الثالث : أنه بعد ادعاء النبوة عرضوا عليه الأموال الكثيرة والأزواج ليرتكب هذه الدعوى فلم يلتفت إلى شيء من ذلك ، بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ، ولما علا أمره وعظم شأنه وأخذ البلاد وعظمت الثنائيم لم يغير طريقه في البعد عن الدنيا والدعوة إلى الله ، والكاذب إنما يقدم على الكذب ليجد الدنيا ، فإذا وجدها تمتع بها وتوسع فيها ، فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم أنه كان صادقا . الرابع : أن الكتاب الذي جاء به ليس فيه إلا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة وإثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير الطاعات ، ومعلوم أن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، ولما كان كتابه ليس إلا في تقرير هذين الأمرين علم كل عاقل أنه صادق فيما يقوله . الخامس : أن قبل مجيئه كان دين العرب أرذل الأديان وهو عبادة الأوثان ،

وأخلاقهم أزدل الاخلاق وهو الفأرة والنهب واقتل وأكل الأطلعمة الرديئة . ثم لما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم نقلهم الله ببركة مقدمه من تلك الدرجة التي هي أخسر الدرجات إلى أن صاروا أفضل الأمم في السلم والزمه والعبادة وعدم الالتفات إلى الدنيا وطيباتها . ولا شك أن فيه أعظم المنة .

إذا عرفت هذه الوجوه فنقول : إن محمداً عليه الصلاة والسلام ولد فيهم ونشأ فيجاليينهم وكانوا مشاهدين لهذه الأحوال ، مطلعين على هذه الدلائل ، فكان إيمانهم مع مشاهدة هذه الأحوال أسهل مما إذا لم يكونوا مطلعين على هذه الأحوال . فلهذه المعاني من الله عليهم بكونه مبعوثاً منهم فقال (إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) وفيه وجه آخر من المنة وذلك لأنه صار شرفاً للعرب وغرراً لهم ، كما قال (ولله لذكر لك ولقومك) وذلك لأن الاختيار بإبراهيم عليه السلام كان مشتركاً فيه بين اليهود والنصارى والعرب . ثم إن اليهود والنصارى كانوا يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والإنجيل ، فبا كان للعرب ما يقابل ذلك ، فلما بعث الله محمداً عليه السلام وأُنزل القرآن صار شرف العرب بذلك زائداً على شرف جميع الأمم ، فهذا هو وجه الفائدة في قوله (من أنفسهم)

ثم قال تعالى بعد ذلك ﴿يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾

واعلم أن حال الإنسان في أمرين : في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وبعبارة أخرى : للنفس الإنسانية قوتان ، نظرية وعملية ، والله تعالى أنزل الكتاب على محمد عليه السلام ليكون سبباً لتكميل الخلق في هاتين القوتين ، فقوله (يتلو عليهم آياته) إشارة إلى كونه مبلغاً لذلك إليهم من عند الله إلى الخلق ، وقوله (ويزكيهم) إشارة إلى تكميل القوة النظرية بمحصل المعارف الإلهية (والكتاب) إشارة إلى معرفة التأويل ، وبعبارة أخرى (الكتاب) إشارة إلى طوابع الشريعة (والحكمة) إشارة إلى محاسن الشريعة وأسرارها وعللها ومنافعها ، ثم بين تعالى ما تكمل به هذه النعمة ، وهو أنهم كانوا من قبل في ضلال مبين ، لأن النعمة إذا وردت بعد المحنة كان توقعها أعظم ، فإذا كان وجه النعمة العلم والاعلام ، ووردا عقيب الجهل والذهاب عن الدين ، كان أعظم وفظيرة قوله (ووجدك ضالاً فهدى)



أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ

إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٦٥﴾

قوله تعالى ﴿أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم﴾ إن الله على كل شيء قدير

اعلم أنه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم طعنوا في الرسول صلى الله عليه وسلم بأن نسبوه إلى الغلول والخيانة، حكى عنهم شبهة أخرى في هذه الآية وهي قولهم: لو كان رسولنا من عند الله لما انهزم عسكره من الكفار في يوم أحد: وهو المراد من قولهم: أنى هذا، وأجاب الله عنه بقوله (قل هو من عند أنفسكم) أى هذا الانهزام إنما حصل بشؤم عصيانكم فهذا بيان وجه التظلم وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ تقرير الآية (أولما أصابتكم مصيبة) المراد منها واقعة أحد، وفي قوله (قد أصبتم مثليها) قولان: الأول: وهو قول الأكثرين أن معناه قد أصبتم يوم بدر، وذلك لأن المشركين قتلوا من المسلمين يوم أحد سبعين، وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين وأسر واسيعين. والثاني: أن المسلمين هزموا الكفار يوم بدر، وهزموا أيضاً في الأول يوم أحد، ثم لما عصوا هزمهم المشركون، فانهزام المشركين حصل مرتين، وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة، وهذا اختيار الزجاج: وطعن الواحدى في هذا الوجه فقال: كما أن المسلمين نالوا من المشركين يوم بدر، فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم أحد، ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة، أما يوم أحد فالمسلمون هزموا المشركين أولاً ثم أقلب الأمر.

﴿المسألة الثانية﴾ الفائدة في قوله (قد أصبتم مثليها) هو التنبيه على أن أمور الدنيا لا تتبع على نهج واحد، فلها مضموم مرتين فأى استبعاد في أن يهزمكم مرة واحدة، أما قوله (قلم أنى هذا) ففيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ سبب تعجبهم أنهم قالوا نحن نصر الاسلام الذى هو دين الحق، ومعنا الرسول، وهم ينصرون دين الشرك بالله والكفر، فكيف صاروا منصورين علينا! واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين: الأول: ما أدرجه عند حكاية السؤال وهو قوله (قد أصبتم مثليها) يعنى أن أحوال الدنيا لا تتبع على نهج واحد، فإذا أصبتم منهم مثلى هذه

الواقعة .. فكيف يستبدون هذه الواقعة ؟ والثاني : قوله قل (هو من عند أنفسكم) وفيه مسائل :  
 (المسألة الأولى) تقرير هذا الجواب من وجهين : الأول : أنكم إنما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم مهيتكم وذلك لأنهم عصوا الرسول في أمور : أولها : أن الرسول عليه السلام قال : المصلحة في أن لا تخرج من المدينة بل نبق ههنا ، وهم أبوا إلا الخروج ، فلما خالفوه توجه إلى أحد . وثانيها : ما حكى الله عنهم من فشلهم . وثالثها : ما وقع بينهم من المنازعة . ورابعها : أنهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع . وخامسها : اشتغالهم بطلب الغنيمة وإعراضهم عن طاعة الرسول عليه السلام في محاربة العدو ، فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي ، والله تعالى إنما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية ، كما قال (إن تصبروا وتقمواياتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم) فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط .

(الوجه الثاني) في التأويل : ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال : جاء جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر ، فقال : يا محمد إن الله قد كره ما صنع قومك في أخذهم الفداء من الأسارى ، وقد أمرك أن تخبرهم بين أن يقدموا الأسارى فيضربوا أعناقهم ، وبين أن يأخذوا الفداء على أن تقتل منهم عدتهم ، فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لقومه ، فقالوا : يا رسول الله عشارنا وإخواننا نأخذ الفداء منهم ، فنتقوى به على قتال العدو ، ونرضى أن يستشهد منا بعددهم ، فقتل يوم أحد سبعون رجلا عند أسارى أهل بدر ، فهو معنى قوله (قل هو من عند أنفسكم) أي بأخذ الفداء واختياركم القتل .

(المسألة الثانية) استدلت المعتزلة على أن أفعال العبد غير مخلوقة لله تعالى بقوله (قل هو من عند أنفسكم) من وجوه : أحدها : أن بتقدير أن يكون ذلك حاصلًا بخلق الله ولا تأثير لقدرة العبد فيه ، كان قوله (من عند أنفسكم) كذباً ، وثانيها : أن القوم تعجبوا أن الله كيف يسلط الكافر على المؤمن ، فافقه تعالى أزال التعجب بأن ذكر أنكم إنما وقعتم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم ، فلو كان فعلهم خلقاً لله لم يصح هذا الجواب . وثالثها : أن القوم قالوا (أى هذا ، أى من أين هذا فهذا طلب لسبب الحدوث ، فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال .

والجواب : أنه معارض بالآيات الدالة على كون أفعال العبد بإيجاد الله تعالى .

ثم قال تعالى (إن الله على كل شيء قدير) أى أنه قادر على نصركم لو ثبتتم وصبرتم ، كما أنه قادر على التخلية إذا خالفتم وعصيتهم ، واحتج أصحابنا بهذا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا : إن فعل العبد شيء فيكون مخلوقاً لله تعالى قادراً عليه ، وإذا كان الله قادراً على إيجادهم ، فلو أوجده العبد امتنع كونه تعالى قادراً على إيجادهم لآله لما أوجده العبد امتنع من الله إيجادهم ، لأن إيجاد الموجود محال

وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ ۝١٦٦ وَلِيَعْلَمَ  
الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا  
لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ  
فِي قُلُوبِهِمْ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ۝١٦٧

فلما كان كون العبد موجداً له يفضى إلى هذا الحال ، وجب أن لا يكون العبد موجداً له والله أعلم  
قوله تعالى «وما أصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا ، وقيل  
لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم  
للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون»

اعلم أن هذا متعلق بما تقدم من قوله (ولما أصابكم مصيبة) فذكر في الآية الأولى أنها أصابتهم  
بذنبهم ومن عند أنفسهم ، وذكر في هذه الآية أنها أصابتهم لوجه آخر ، وهو أن يتميز المؤمن عن  
النافق ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (يوم التقى الجمعان) المراد يوم أحد ، والجمعان : أحدهما جمع المسلمين  
أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، والثاني جمع المشركين الذين كانوا مع أبي سفيان

(المسألة الثانية) في قوله (فباذن الله) وجوه : الأول : أن اذن الله عبارة عن التخليه وترك  
المدافعة ، استعمار الاذن لتخليه الكفار فانه لم يمنعه منهم ليتلهم ، لأن الاذن في الشيء لا يدفع  
المأذون عن مراده ، فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن أطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة  
على سبيل المجاز

(الوجه الثاني) فباذن الله : أى بعلمه كقوله (وأذن من الله) أى إعلام ، وكقوله (آذناك  
مامنا من شديد) وقوله (فأذنوا بحرب من الله) وكل ذلك بمعنى العلم . طعن الواحدى فيه قتل :  
الآية تسليية للمؤمنين عما أصابهم ولا تقع التسليية إلا إذا كان واقفا بعلمه ، لأن علمه عام في جميع  
المعلومات بدليل قوله تعالى (وما تحمل من شيء ولا تضع إلا بعلمه)

(الوجه الثالث) أن المراد من الاذن الامر ، بدليل قوله (ثم صرفكم عنهم ليتلهم) والمعنى أنه

تعالى لما أمر بالمحاربة ، ثم صارت تلك المحاربة مؤدية إلى ذلك الالتزام ، صرح على سبيل المجاز أن يقال حصل ذلك بأمره

(الوجه الرابع) وهو المنقول عن ابن عباس: أن المراد من الاذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا أولى لأن الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم ، والتسليّة إنما تحصل إذا قيل إن ذلك وقع بقضاء الله وقدره ، فيحتد يرضون بما قضى الله

ثم قال (وليعلم المؤمنون وليعلم الذين ناققوا) والمعنى ليعلم المؤمنون عن المناققين وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قال الواحدى : يقال : ناقق الرجل فهو مناقق إذا أظهر كلمة الإيماّن وأخمر خلافها ، والنفاق اسم إسلامي اختلف في اشتقاقه على وجوه : الأول : قال أبو عبيدة : هو من نفاق اليربوع ، وذلك لأن جسر اليربوع له بابان : القاصما والنفاق ، فإذا طلب من أيهما كان خرج من الآخر فقيل للنفاق إنه مناقق ، لأنه وضع لنفسه طريقين ، إظهار الإسلام وإضمار الكفر ، فن أيهما طلبته خرج من الآخر : الثاني : قال ابن الأنباري : المناقق من النفق وهو السرب ، ومعناه أنه يستتر بالإسلام كما يستتر الرجل في السرب الثالث : أنه مأخوذ من النفاق ، لكن على غير هذا الوجه الذي ذكره أبو عبيدة ، وهو أن النفاق جسر يحفره اليربوع في داخل الأرض ، ثم إنه يرقق بمافوق الجسر ، حتى إذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج ، فقيل للنفاق مناقق لأنه يضمر الكفر في باطنه ، فإذا قنشته رمى عنه ذلك الكفر وتمسك بالإسلام .

(المسألة الثانية) قوله (وليعلم المؤمنون) ظاهره يشعر بأنه لأجل أن يحصل له هذا العلم أذن في تلك المصيبة ، وهذا يشعر بتجدد علم الله ، وهذا محال في حق علم الله تعالى ، فالمراد هنا من العلم المعلوم ، والتقدير : ليتبين المؤمن من المناقق ، ولتتميز أحدهما عن الآخر حصل الاذن في تلك المصيبة ، وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الآيات المتقدمة والله أعلم .

(المسألة الثالثة) في الآية حذف ، تقديره : وليعلم إيمان المؤمنون ونفاق المناققين .

فان قيل : لم قال (وليعلم المؤمنون وليعلم الذين ناققوا) ولم يقل : وليعلم المناققين

قلنا : الاسم يدل على تأكيد ذلك المعنى ، والفعل يدل على تجده ، وقوله (وليعلم المؤمنون) يدل على كونهم مستقرين على إيمانهم مثبتين فيه ، وأما (ناققوا) فيدل على كونهم إنما شرعوا في الأعمال اللاتقة بالنفاق في ذلك الوقت

ثم قال تعالى (وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فإن هذا القائل من هو؟ وجهان: الأول: قال الأصم: انه الرسول عليه الصلاة والسلام كان يدعوهم إلى القتال. الثاني: روى أن عبداً بن أبي بن سلول لما خرج بعسكره إلى أحد قالوا: لم نطع أنفسنا في القتل، فرجعوا وكانوا ثلثمائة من جملة الألف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال لهم عبداً بن عمرو بن حرام أبو جابر بن عبداً الأنصاري: أذكركم الله أن تحفلوا بانيكم عند حضور العدو، فهذا هو المراد من قوله تعالى (وقيل لهم) يعني قول عبد الله هذا.

(المسألة الثانية) قوله (قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا) يعني إن كان في قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا للدين والاسلام، وإن لم تكونوا كذلك، فقاتلوا دفعاً عن أنفسكم وأهلكم وأموالكم، يعني كونوا إما من رجال الدين، أو من رجال الدنيا. قال السدي وابن جرير: ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا إن لم تقاتلوا معنا، قالوا: لأن الكثرة أحد أسباب الهية والعظمة، والأول هو الوجه.

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا) تصريح بأنهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا، وذلك يدل على أن المسلم لا بد وأن يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات. ثم قال تعالى (قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم) هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان، وهذا هو الجواب الذي ذكره المناهقون وفيه وجهان: الأول: أن يكون المراد أن الفريقين لا يقتلان البتة، فلهذا رجعنا. الثاني: أن يكون المعنى لو نعلم ما يصلح أن يسمى قتالا لاتبعناكم، يعني أن الذي يقدمون عليه لا يقال له قتال، وإنما هو إلقاء النفس في التهلكة لأن رأى عبد الله كان في الإقامة بالمدينة، وما كان يستصوب الخروج.

واعلم أنه إن كان المراد من هذا الكلام هو الوجه الأول فهو فاسد، وذلك لأن الظن في أحوال الدنيا قائم مقام العلم، وأمارات حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم، ولو قيل لهذا المتأنيب الذي ذكر هذا الجواب: فينبغي لك لو شاهدت من شهر سيفه في الحرب أن لا تقدم على مقاتلته لأنك لا تعلم منه قتالا، وكذا القول في سائر التصرفات في أمور الدنيا، بل الحق أن الجهاد واجب عند ظهور أمارات المحاربة، ولا أمارات أقوى من قربهم من المدينة عند جيل أحد، فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزي والنفاق، وإنه كان غرضهم من ذكر هذا الجواب إما التلبس، وإما الاستهزاء. وأما إن كان مراد المتأنيب هو الوجه الثاني فهو أيضاً باطل، لأن الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والإعانة لم يكن الخروج إلى ذلك القتال إلقاء للنفس في التهلكة.

ثم انه تعالى بين حالهم عند ما ذكروا هذا الجواب فقال ﴿ثم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان﴾ وفي مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في التأويل وجهان : الأول : أنهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرن الإيمان من أنفسهم وما ظهرت منهم أماره تدل على كفرهم ، فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن أن يظن بهم كونهم مؤمنين

واعلم أن رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على أنهم ليسوا من المسلمين ، وأيضاً قولهم (لننعم قتالا لا تبعناكم) يدل على أنهم ليسوا من المسلمين ، وذلك لأننا بينا أن هذا الكلام يدل إما على السخرية بالمسلمين ، وإما على عدم الوثوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر .

﴿الوجه الثاني﴾ في التأويل أن يكون المراد أنهم لاهل الكفر أقرب نصره منهم لاهل الإيمان ، لأن تقليلهم سواد المسلمين بالانصرال يجر إلى تقوية المشركين .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أكثر العلماء : ان هذا تنصيص من الله تعالى على أنهم كفار ، قال الحسن اذا قال الله تعالى (أقرب) فهو اليقين بأنهم مشركون ، وهو مثل قوله (مائة ألف أوزيدون) فهذه الزيادة لاشك فيها ، وأيضاً المكلف لا يمكن أن يتفك عن الإيمان والكفر ، فلما دلت الآية على التقرب لزم حصول الكفر . وقال الواحدى فى البسيط : هذه الآية دليل على أن من أتى بكلمة التوحيد لم يكفر ولم يطلق القول بتكفيره ، لانه تعالى لم يطلق القول بكفرهم مع أنهم كانوا كافرين ، لاختلاف القول بلا إله إلا الله محمد رسول الله .

ثم قال تعالى ﴿يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم﴾ والمراد أن لسانهم يخالف لقلوبهم ، فهم وإن كانوا يظهرن الإيمان باللسان لكنهم يضمرن فى قلوبهم الكفر .

ثم قال (واقه أعلم بما يكتُمون) .

فان قيل : إن المعلوم اذا علمه عالمان لا يكون أحدهما أعلم به من الآخر ، فسامعنى قوله (واقه أعلم بما يكتُمون)

قلنا : المراد أن الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الاحوال ما لا يعلمه غيره .

الَّذِينَ قَالُوا لِآخَوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قَتَلُوا قُلَّ فَادْرُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ  
الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٧٨﴾

قوله تعالى ﴿الذين قالوا لآخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادروا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين﴾

اعلم أن الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا (لو نعلم قتالا لا تبناكم) وصفهم الله تعالى بأنهم كما قعدوا واحتجوا القعود، فكذلك يبطوا غيرهم واحتجوا لذلك، حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا لآخوانهم إن الخارجين لو أطاعونا ما قتلوا، فخوفوا من مراده موافقة الرسول صلى الله عليه وسلم في محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم أحد من الكفار على المسلمين من القتل، لأن المعلوم من الطباع حبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة في القلوب يجرى مجرى ما يورده الشيطان من الوسواس، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في عمل (الذين) وجوه: أحدها: النصب على البذل من (الذين ناقوا) وثانيها: الرفع على البذل من الضمير في (يكتمون) وثالثها: الرفع على خبر الابتداء بتقدير: هم الذين، ورابعها: أن يكون نصبا على الذم،

﴿المسألة الثانية﴾ قال المفسرون: المراد (بالذين قالوا) عباده بن أبي وأصحابه، وقال الأصم: هذا لا يجوز لأن عباده بن أبي خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد يوم أحد، وهذا القول فهو واقع فيمن قد تخلف لأنه قال (الذين قالوا لآخوانهم وقعدوا لو أطاعونا) أي في القعود ما قتلوا فهو كلام متأخر عن الجهاد، قاله لمن خرج إلى الجهاد ولمن هو قوى النية في ذلك ليجعله شبهة فيما بعده صار قائم عن الجهاد.

﴿المسألة الثالثة﴾ قالوا لآخوانهم: أي قالوا لأجل إخوانهم، وقد سبق بيان المراد من هذه الآخرة، الآخرة في النسب، أو الآخرة بسبب المشاركة في الدار، أو في عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم أو في عبادة الإوثان؛ والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدي: الواو في قوله (وقعدوا) للتخالف ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعني من قتل بأحد لو قعدوا كما قعدنا وفضلوا كما فعلنا لسلبوا ولم يقتلوا، ثم أجاب الله عن ذلك بقوله (قل فادروا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين).

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ (١٦٩)، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (١٧٠)،

فان قيل : ما وجه الاستدلال بذلك مع أن الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل يمكن ، أما التحرز عن الموت فهو غير ممكن البتة ؟

والجواب : هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى لا يتمشى إلا إذا اعترفنا بالقضاء والقدر ، وذلك لأننا إذا قلنا لا يدخل الشئ في الوجود إلا بقضاء الله وقدره ، اعترفنا بأن الكافر لا يقتل المسلم إلا بقضاء الله ، وجبئنا لا يبق بين القتل وبين الموت فرق ، فيصح الاستدلال . أما إذا قلنا بأن فصل البعد ليس بتقدير الله وقضائه ، كان الفرق بين الموت والقتل ظاهراً من الوجه الذي ذكرتم ، فنفضي إلى فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى ، ومعلوم أن المفضي إلى ذلك يكون باطلاً ، فثبت أن هذه الآية دالة على أن الكل بقضاء الله . وقوله (ان كنتم صادقين) يعني : إن كنتم صادقين في كونكم مشككتين بالخبر عن المكروه ، والوصول إلى المطالب

قوله تعالى ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم أب لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿

اعلم أن القوم لما شبطوا الراغبين في الجهاد بأن قالوا : الجهاد يفضي إلى القتل ، كما قالوا في حق من خرج إلى الجهاد يوم أحد ، والقتل شئ مكروه ، فوجب الحذر عن الجهاد ، ثم إن الله تعالى بين أن قولهم : الجهاد يفضي إلى القتل باطل ، بأن القتل إنما يحصل بقضاء الله وقدره كما أن الموت يحصل بقضاء الله وقدره ، فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ، ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ، ثم أجاب عن تلك الشبهة في هذه الآية بجواب آخر وهو أننا لنسلم أن القتل في سبيل الله شئ مكروه ، وكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله أحياه الله بعد القتل وخصه بدرجات القربة والكرامة ، وأعطاه أفضل أنواع الرزق وأوصله إلى أجل مراتب الفرح والسرور ؟ فأى عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون مكروهاً ، فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل



(المسألة الأولى) هذه الآية واردة في شهداء بدر وأحد، لأن في وقت نزول هذه الآية لم يكن أحد من الشهداء إلا من قتل في هذين اليومين المشهورين، والمناقون إنما ينفرون المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل في هذين اليومين من المسلمين، والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين اليومين ليصير ذلك داعياً للسلبين إلى التشبه بمن جاهد في هذين اليومين وقتل، وتحقيق الكلام أن من ترك الجهاد فرمى وصل إلى نعيم الدنيا وربما لم يصل، ويتقدير أن يصل إليه فهو فقير وقليل، ومن أقبل على الجهاد فاز بنعيم الآخرة قطعاً وهو نعيم عظيم، ومع كونه عظيماً فهو دائم مقيم، وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن الإقبال على الجهاد أفضل من تركه.

(المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين أحياء، فاما أن يكون المراد منه حقيقة أو مجازاً، فان كان المراد منه هو الحقيقة، فاما أن يكون المراد أنهم سيصرون في الآخرة أحياء، أو المراد أنهم أحياء في الحال، ويتقدير أن يكون هذا هو المراد، فاما أن يكون المراد إثبات الحياة الروحانية أو إثبات الحياة الجسدية، فهذا ضبط الوجه التي يمكن ذكرها في هذه الآية.

(الاحتمال الأول) أن تفسير الآية بأنهم سيصرون في الآخرة أحياء، قد ذهب إليه جماعة من متكلمي المعتزلة، منهم أبو القاسم الكعبي قال: وذلك لأن المناقبين الذين حكى الله عنهم ما حكى، كانوا يقولون: أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم: يعرضون أنفسهم للقتل فيقتلون ويغسرون الحياة ولا يصلون إلى خير، وإنما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد، فكذبهم الله تعالى وبين هذه الآية أنهم يعيشون ويرزقون ويوصل إليهم أنواع الفرح والسرور والبشارة.

واعلم أن هذا القول عندنا باطل، ويدل عليه وجوه:

(الحجة الأولى) أن قوله (بل أحياء) ظاهره يدل على كونهم أحياء عند نزول الآية، لحمله على أنهم سيصرون أحياء بعد ذلك عدول عن الظاهر.

(الحجة الثانية) أنه لا شك أن جانب الرحمة والفضل والاحسان أرجح من جانب العذاب والعقوبة، ثم إن تعالى ذكر في أهل العذاب أنه أحياء قبل القيامة لأجل التعذيب فإنه تعالى قال (أغرقوا فأدخلوا ناراً) والفاء للتعقيب، والتعذيب مشروط بالحياة، وأيضاً قال تعالى (النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) وإذا جعل الله أهل العذاب أحياء قبل قيام القيامة لأجل التعذيب، فلا بد من جعل أهل الثواب أحياء قبل القيامة لأجل الاحسان والآثمة كان ذلك أولى.

(الحجة الثالثة) أنه لو أراد أنه سيجعلهم أحياء عند البعث في الجنة لما قال للرسول عليه

الصلاة والسلام (ولا تحسبن) مع علمه بأن جميع المؤمنين كذلك، أما إذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله (ولا تحسبن) لأنه عليه الصلاة والسلام لعله ما كان يعلم أنه تعالى يشرف المطيعين والمخلصين بهذا التشريف، وهو أنه يحسيهم قبل قيام القيامة لأجل إيصال الثواب إليهم.

فان قيل: إنه عليه الصلاة والسلام وإن كان عالماً بأنهم سيصيرون أحياء عند ربهم عند البعث ولكنه غير عالم بأنهم من أهل الجنة، فلما أن يبشرون الله بأنهم سيصيرون أحياء ويصلون إلى الثواب والسزور.

قلنا: قوله (ولا تحسبن) إنما يتناول الموت لأنه قال (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً) فالذي يزيل هذا الحسبان هو كونهم أحياء في الحال لأنه لاحسبان هناك في صيورتهم أحياء يوم القيامة، وقوله (يرزقون فرحين) فهو خبر مبتدأ ولا تعلق له بذلك الحسبان فزال هذا السؤال

(الحجة الرابعة) قوله تعالى (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم) والقوم الذين لم يلحقوا بهم لابد وأن يكونوا في الدنيا، فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لابد وأن يكون قبل قيام القيامة، والاستبشار لابد وأن يكون مع الحياة، فدل هذا على كونهم أحياء قبل يوم القيامة، وفي هذا الاستدلال بحث سيأتي ذكره

(الحجة الخامسة) ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء «إن أرواحهم في أجواف طير خضر وانها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وترجع حيث شامت وتأوى إلى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا ياليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله تعالى بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى أنا أخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فأنزله الله تعالى هذه الآية» وسئل ابن مسعود رضي الله عنه عن هذه الآية، فقال: سألتها فقيل لنا إن الشهداء على نهر ياب الجنة في قبة خضراء، وفي رواية في روضة خضراء، وعن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألا أبشرك أن أباك حيث أصيب بإحد أحياء الله ثم قال ما تريد يا عبد الله بن عمرو أن أفضل بك فقال يارب أحب أن تردني إلى الدنيا فأقتل فيك مرة أخرى»، والروايات في هذا الباب كأنها بلغت حد التواتر، فكيف يمكن انكارها؟ طعن السكبي في هذه الروايات وقال: إنها غير بجائزة لأن الأرواح لا تنتم، وإنما ينتم الجسم إذا كان فيه روح لا الروح، ومنزلة الروح من البدن منزلة القوة، وأيضاً: الخبر المروى ظاهره يقتضي أن هذه الأرواح

في حواصل الطير ، وأيضا ظاهره يقتضى أنها ترذ أنهار الجنة وتأكّل من ثمارها وترسح ، وهذا يناقض كونها في حواصل الطير

والجواب : أما الطعن الأول : فهو مبنى على أن الروح عرض قائم بالجسم ، وسنبين أن الامر ليس كذلك ، وأما الطعن الثاني : فهو مدفوع لأن القصد من أمثال هذه الكلمات الكشائيات عن حصول الراحة والمسرّة وزوال المخافات والآفات ، فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال .

(وأما الوجه الثاني) من الوجوه المحتملة في هذه الآية هو أن المراد أن الشهداء أحياء في الحال ، والقائلون بهذا القول منهم من أثبت هذه الحياة للروح ، ومنهم من أثبتها للبدن ، وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة ، وهي أن الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ، ويدل عليه أمران : أحدهما : أن أجزاء هذه البنية في الدوبان والانحلال ، والتبدل ، والانسان المخصوص شيء باق من أول عمره إلى آخره ، والباقي مغاير للتبدل ، والذي يؤكد ماقلناه : أنه تارة يصير سمينا وأخرى هزلا ، وأنه يكون في أول الامر صغيرا للجنة ، ثم انه يكبر وينمو ، ولا شك أن كل انسان يجد من نفسه أنه شيء واحد من أول عمره الى آخره فصح ماقلناه . الثاني : أن الانسان قد يكون عالما بنفسه حال ما يكون غافلا عن جميع أعضائه وأجزائه ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، ثبت بهذين الوجهين أنه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس ، ثم بعد ذلك يحتمل أن يكون جسما مخصوصا ساريا في هذه الجنة سريان النار في الفحم . والدهن في السمس ، وماء الورد في الورد . ويحتمل أن يكون جوهرأ قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم ، وعلى كلا المذهبين فإنه لا يبعد أنه لمسامات البدن انفصل ذلك الشيء حيا ، وإن قلنا انه أماته الله إلا أنه تعالى يعيد الحياة اليه ، وعلى هذا التقدير تزول الشبهات بالكلية عن ثواب القبر ، كما في هذه الآية ، وعن عذاب القبر كما في قوله (أغرقوا فأدخلوا نارا) ثبت بما ذكرناه أنه لا امتناع في ذلك ، فظاهر الآية دال عليه ، فوجب المصير اليه ، والذي يؤكد ما ذكرناه القرآن والحديث والعقل . أما القرآن فآيات : (أحداها) (يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي) ولا شك أن المراد من قوله (ارجعي إلى ربك) الموت . ثم قال (فادخلي في عبادي) وفاء التعقيب تدل على أن حصول هذه الحالة يكون عقيب الموت ، وهذا يدل على ما ذكرناه ، وثانها (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون) وهذا عبارة عن موت البدن .

ثم قال (ثم رددوا إلى الله مولاهم الحق) فقوله (ردوا) ضمير عنه . وإنما هو بجهاته وذاته المخصوصة ، فدل على أن ذلك باق بعد موت البدن ، وثالثها : قوله (فأما إن كان من المقربين فروح

وربحان وجنة نعم) وفاء التعقيب تدل على أن هذا الروح والريحان والجنة حاصل عقيب الموت ، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «من مات فقد قامت قيامته» والفاء فاء التعقيب تدل على أن قيامته كل أحد حاصلة بعد موته ، وأما القيامة الكبرى فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله ، وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار» وأيضا روى أنه عليه الصلاة والسلام يوم بدر كان ينادى المقتولين ويقول «هل وجدتم ما وعد ربكم حقا» فقبل له يارسول الله إنهم أموات ، فكيف تنادهم ، فقال عليه الصلاة والسلام «إنهم أسمع منكم» أو لفظاً هذا معناه ، وأيضا قال عليه الصلاة والسلام «أولياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار إلى دار» وكل ذلك يدل على أن النفوس باقية بعد موت الجسد .

وأما المقبول فن وجوه : الأول : وهو أن وقت النوم يضعف البدن ، وضعفه لا يقتضى ضعف النفس ، بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الأحوال وتطلع على الغيبات ، فإذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس ، فهذا يقوى الظن في أن موت البدن لا يستعقب موت النفس . الثاني : وهو أن كثرة الأفكار سبب لجفاف الدماغ ، وجفافه يؤدي إلى الموت ، وهذه الأفكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الإلهية ، وهو غاية كمال النفس ، فما هو سبب في كمال النفس فهو سبب لتقصان البدن ، وهذا يقوى الظن في أن النفس لا تموت بموت البدن . الثالث : أن أحوال النفس على ضد أحوال البدن ، وذلك لأن النفس إنما تفرح وتبهج بالمعارف الإلهية ، والدليل عليه قوله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وقال عليه الصلاة والسلام «أيت عند رب يطمئني ويسقيني» ولا شك أن ذلك الطعام والشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستئارة بأنوار عالم الغيب وأيضا ، فنانرى أن الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان ، أو بالفوز بمنصب ، أو بالوصول الى مشهورة ، قد ينسى الطعام والشراب ، بل يصير بحيث لو دعى الى الأكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه ، والمارفون المتوغلون في معرفة الله تعالى قد يجدون من أنفسهم أنهم اذا لاح لهم شيء من تلك الانوار ، وانكشف لهم شيء من تلك الاسرار ، لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادة النفسانية كالصداة للسعادة الجسمانية ، وكل ذلك يغلب على الظن أن النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن ، واذا كان كذلك وجب أن لا تموت النفس بموت البدن ، ولتكن هذه الاتعايات كافية في هذا المقلم .

واعلم أنه متى قررت هذه القاعدة زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القرآن من ثواب القبر وعذابه ، واذا عرفت هذه القاعدة فنقول : قال بعض المفسرين : أرواح الشهداء أحياء

وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم القيامة ، والدليل عليه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إذا نام العبد في سجوده باهى الله تعالى به ملائكته ويقول انظروا إلى عبدى ورحمته عندى وجسده فى خدمتى»

واعلم أن الآية دالة على ذلك وهي قوله (أحياء عند ربهم) ولفظ «عند» فكأنه مذكور هنا فكذا في صفة الملائكة مذكور وهو قوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) فإذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله ، فهمت السعادة الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله ، وهذه كلمات تنفتح على العقل أبواب معارف الآخرة

(الوجه الثالث) في تفسير هذه الآية عند من ثبتت هذه الحياة للأجساد ، والقائلون بهذا القول اختلفوا ، فقال بعضهم: انه تعالى يصعد أجساد هؤلاء الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل أنواع السعادة والكرامات اليها ، ومنهم من قال: يتركها في الأرض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها ، ومن الناس من طعن فيه وقال : انا نرى أجساد هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع ، فاما أن يقال إن الله تعالى يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها ، أو يقال إن تلك الاجزاء بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ، ويؤلفها ويرد الحياة اليها ويوصل الثواب اليها ، وكل ذلك مستبعد ، ولانا قد نرى الميت المقتول باقيا أياما إلى أن تفسخ أعضاؤه وينفصل القبح والصديد ، فان جوزنا كونها حية متعمة عاقلة عارفة لزم القول بالفسطة .

(الوجه الرابع) في تفسير هذه الآية أن نقول : ليس المراد من كونهم أحياء حصول الحياة فيهم ، بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه : الأول : قال الأصم البلخي : إن الميت إذا كان عظيم المنزلة في الدين ، وكانت عاقبته يوم القيامة البهجة والسعادة والكرامة ، صرح أن يقال : إنه حي وليس يميت ، كما يقال في الجاهل الذي لا ينفع نفسه ولا ينتفع به أحد: إنه ميت وليس يحيى ، وكما يقال للبلبد : إنه حمار ، وللؤذى إنه سبع ، وروى أن عبد الملك بن مروان لما رأى الزهري وعلم قبحه وتحقيقه قال له: مامات من خلف مثلك ، وبالجملة فلا شك أن الانسان إذا مات وخلف ثناء جيلا وذكرنا حسنا ، فانه يقال على سبيل المجاز إنه مامات بل هو حي . الثاني : قال بعضهم مجاز هذه الحياة أن أجسادهم باقية في قبورهم ، وانها لا تبلى تحت الأرض البتة . واحتج هؤلاء بما روى أنه لما أراد معاوية أن يجرى العين على قبور الشهداء ، أمر بأن ينادى : من كان له قبيل فلخرجه من هذا الموضع ، قال جابر فخرجنا اليهم فأخرجناهم رطاب الأبدان ، فأصاب المسحاة أصبع رجل منهم فقطرت دما . والثالث : أن المراد بكونهم أحياء أنهم لا يفسلون كما تفسل الأموات ، فهذا

بمجموع ما قبل في هذه الآية والله أعلم بأسرار المخلوقات .

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشف (ولا تحسبن) الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أول لكل أحد وقرئ بالياء ، وفيه وجوه : أحدها : ولا تحسبن رسول الله ، والثاني : ولا تحسبن حاسب ، والثالث : ولا تحسبن الذين قتلوا أنفسهم أمواتاً قال وقرئ (تحسبن) بفتح السين ، وقرأ ابن عامر (قتلوا) بالتشديد والباقون بالتخفيف .

(المسألة الرابعة) قوله (بل أحياء) قال الواحدي : التقدير : بل هم أحياء ، قال صاحب الكشف : قرئ . (أحياء) بالنصب على معنى بل أحسبهم أحياء . وأقول : إن الزجاج قال : ولو قرئ . (أحياء) بالنصب لجاز على معنى بل أحسبهم أحياء ، وطعن أبو علي الفارسي فيه فقال : لا يجوز ذلك لأنه أمر بالشك والأمر بالشك غير جائز على الله ، ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لأن ذلك لم ينسب إليه أحد من علماء أهل اللغة ، ولزجاج أن يحجب فيقول : الحسبان ظن لاشك ، فلم قلتم أنه لا يجوز أن يأمر الله بالظن ، أليس أن تكليفه في جميع المجتهدات ليس إلا بالظن وأقول : هذه المناظرة من الزجاج وأبي علي الفارسي تدل على أنه ما قرئ (أحياء) بالنصب بل الزجاج كان يدعي أن لها وجها في اللغة ، والفارسي نازعه فيه ، وليس كل ماله وجه في الأعراب جازت القراءة به

أما قوله تعالى (عند ربهم) ففيه وجوه : أحدها : بحيث لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا إلا الله تعالى . والثاني : هم أحياء عند ربهم ، أي هم أحياء في علمه وحكمه ، كما يقال : هذا عند الشافعي كذا ، وعند أبي حنيفة بخلافه . والثالث : أن (عند) معناه القرب والاکرام ، كقوله (ومن عنده لا يستكبرون) وقوله (فالذين عند ربك)

أما قوله (يرزقون فرحين بما آتاهم الله) فاعلم أن المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتنظيم ، فقوله (يرزقون) إشارة إلى المنفعة ، وقوله (فرحين) إشارة إلى القرح المحاصل بسبب ذلك التنظيم ، وأما الحكمة فانهم قالوا : إذا أشرقت جواهر الأرواح القدسية بالأنوار الإلهية كانت مبهجة من وجهين : أحدهما : أن تكون ذواتها منيرة مشرقة مثلثة بتلك الجلايا القدسية والمعارف الإلهية . والثاني : بكونها ناظرة إلى بنبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة ، قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني آثم من ابتهاجها بالاول ، فقوله (يرزقون) إشارة إلى الدرجة الأولى وقوله (فرحين) إشارة إلى الدرجة الثانية ، ولهذا قال (فرحين) بما آتاهم الله من فضله يعني أن فرحهم ليس بالرزق ، بل بابتهاج الرزق لأن المشغول بالرزق مشغول بنفسه ، والناظر إلى إبتهاج الرزق مشغول بالرازق ، ومن

طلب الحق لغيره فهو عجوب

ثم قال تعالى (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون) واعلم أن قوله (ألا خوف) في محل الخفض بدل من (الذين) والتقدير: ويستبشرون بأن لا خوف ولا حزن بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) الاستشعار السرور الحاصل بالبشارة، وأصل الاستفعال طلب الفعل، فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة

(المسألة الثانية) اعلم أن الذين سلوا كون الشهداء أحياء قبل قيام القيامة ذكروا لهذه الآية تأويلات أخر

أما الأول: فهو أن يقال: إن الشهداء يقول بعضهم لبعض: تركنا إخواننا فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون إن شاء الله فيصيرون من الرزق والكرامة ما أصبنا، فهو قوله (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم)

وأما الثاني: فهو أن يقال: إن الشهداء إذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله، والمراد بقوله (لم يلحقوا بهم من خلفهم) هم إخوانهم من المؤمنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء، لأن الشهداء يدخلون الجنة قبلهم، دليله قوله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة) فيفرحون بما يرون من ماوى المؤمنين والنعم الممد لهم، وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك أعينهم، هذا اختيار أبى مسلم الاصفهانى والزجاج.

واعلم أن التأويل الأول أقوى من الثاني، وذلك لأن حاصل الثاني يرجع الى استشعار بعض المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة، وهذا أمر عام في حق كل المؤمنين، فلامعنى لتخصيص الشهداء بذلك، وأيضا: فهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم، فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم في الدخول، لأن منازل الأنبياء والصديقين فوق منازل الشهداء، قال تعالى (وأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة في التخصيص. أما إذا فسرنا الآية بالوجه الأول في تخصيص المجاهدين بهذه الخاصية أعظم القوائد فكان ذلك أولى والله أعلم.

(المسألة الثالثة) الخوف يكون بسبب توقع المكروه التازل في المستقبل، والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي، فبين سبحانه أنه لاخوف عليهم فيما سيأتهم

يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ (١٧١)

من أحوال اقيامة ، ولا حزن لهم فيما قاتهم من نعيم الدنيا .

قوله تعالى (يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) وفيه مسائل :  
 (المسألة الأولى) أنه تعالى بين أنهم كما يَسْتَبْشِرُونَ بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكر فهم يَسْتَبْشِرُونَ لأنفسهم بما رزقوا من النعم ، وإنما أعاد لفظ (يَسْتَبْشِرُونَ) لأن الاستبشار الأول كان بأحوال الذين لم يلحقوا بهم من خلقهم ، والاستبشار الثاني كان بأحوال أنفسهم خاصة

فان قيل : أليس أنه ذكر فرحهم بأحوال أنفسهم والفرح عين الاستبشار ؟  
 قلنا : الجواب من وجهين : الأول : ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار . والثاني : لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال ، وحصول الاستبشار بما عرفوا أن النعمة العظيمة تحصل لهم في الآخرة

(المسألة الثانية) قوله (بنعمة من الله وفضل) النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزائد  
 (المسألة الثالثة) الآية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم آثم من استبشارهم بسعادة أنفسهم ، لأن الاستبشار الأول في الذكر هو بأحوال الاخوان ، وهذا ، تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح أحوال اخوانه ومتعلقه ، يجب أن يكون آثم وأكل من فرحه بصلاح أحوال نفسه

ثم قال (وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ الكسائي (وان الله) بكسر الالف على الاستئناف . وقرأ الباقر بفتحها على معنى : وبأن الله ، والتقدير : يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وبأن الله لا يضيع أجر المؤمنين والقراءة الأولى آثم وأكل لأن على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط ، وعلى القراءة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ، ولا شك أن المقام الأول أكل لأن كون العبد مشتغلا بطلب الله آثم من اشتغاله بطلب أجر عمله

(المسألة الثانية) المقصود من الآية بيان أن الذي تقدم من ائصال الثواب والسرور العظيم إلى الشهداء ليس حكما مخصوصاً بهم ، بل كل مؤمن يستحق شيئاً من الاجر والثواب ، فان الله سبحانه يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه ألبتة

(المسألة الثالثة) الآية عندنا دالة على المغفرة عن فساق أهل الصلاة لأنه بإيمانه استحق الجنة



الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ (١٧٢)

فلو بقي بسبب فسقه في النار مؤبداً عذباً لما وصل إليه أجر إيمانه ، لحيث يصح أجر المؤمنين على إيمانهم وذلك خلاف الآية

قوله تعالى «الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم»

اعلم أن الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين ، تعرف احدهما بغزوة حراء الاسد ، والثانية بغزوة بدر الصغرى ، وكلاهما متصلة بغزوة أحد ، أما غزوة حراء الاسد فهي المراد من هذه الآية على ما سنذكره ان شاء الله تعالى ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) في عمل (الذين) وجوه : الأول : وهو قول الزجاج أنه رفع بالابتداء وخبره (للذين أحسنوا منهم) الى آخر هذه الآية . الثاني : أن يكون محله هو الخفص على التعت للمؤمنين الثالث : أن يكون نصاً على المدح .

(المسألة الثانية) في سبب نزول هذه الآية قولان : الأول : وهو الأصح أن أبا سفيان وأصحابه لما انصرفوا من أحد وبلغوا الروحاء مندحوا ، وقالوا إنا قتلنا أكثرهم ولم يبق منهم إلا القليل فلم تركناهم ؟ بل الواجب أن نرجع ونستأصلهم ، فهموا بالرجوع فلبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأراد أن يهرب الكفار ويريه من نفسه ومن أصحابه قوة ، فندب أصحابه الى الخروج في طلب أبي سفيان وقال : لا أريد أن يفرج الآن معي إلا من كان معي في القتال ، فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم مع قوم من أصحابه ، قيل كانوا سبعين رجلاً حتى بلغوا حراء الاسد . وهو من المدينة على ثلاثة أميال ، فألقى الله الرعب في قلوب المشركين فانهزموا ، وروى أنه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ، ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة أخرى ، وكان كل ذلك لأشغال الجراحات فيهم ، وكان فيهم من يتوكأ على صاحبه ساعة ، ويتوكأ عليه صاحبه ساعة . والثاني : قال أبو بكر الأصم : نزلت هذه الآية في يوم أحد لما رجع الناس الى صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم ، وكانوا قد هموا بالثلة فنفعهم عنها بعد أن مثوا بحزمة ، فقتل الله في قلوبهم الرعب فانهزموا ، وصلى عليهم ، صلى الله عليه وسلم ودفعهم بدمائهم ، وذكروا

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣) فَأَنْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانِ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (١٧٤)

أن صفة جاءت لتنظر الى أخيها حمزة فقال عليه الصلاة والسلام للزبير: ردها ثلاثا تجزع من مثله أخيها، فقال قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى، فقال للزبير: فدعها تنظر اليه، فقالت خيرا واستغفرت له. وجاءت امرأة قد قتل زوجها وأبوها وأخوها وابنها فلما رأت النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت: إن كل مصيبة بعدك هدر، فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية، وأكثر الروايات على الوجه الاول.

(المسألة الثالثة) استجاب: بمعنى أجاب، ومنه قوله (فليستجيبوا لي) وقيل: أجاب، بفعل الاجابة واستجاب طلب أن يفعل الاجابة، لأن الاصل في الاستفعال طلب الفعل، والمعنى أجاوبوا وأطاعوا الله في أوامره وأطاعوا الرسول من بعد ما أصابهم الجراحات القوية.

أما قوله تعالى (الذين أحسنوا منهم واثقوا أجر عظيم) فقيه مسألتان.

(المسألة الاولى) في قوله (الذين أحسنوا منهم واثقوا أجر عظيم) وجوه: الاول (أحسنوا) دخل تحته الاتيأر بجميع المأمورات، وقوله (واثقوا) دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات، والمكلف عند هذين الأمرين يستحق الثواب العظيم. الثاني: أحسنوا في طاعة الرسول في ذلك الوقت، واثقوا الله في التخلف عن الرسول، وذلك يدل على أنه يلزمهم الاستجابة للرسول وإن بلغ الأمر بهم في الجراحات ما يبلغ من بعد أن يتمكنوا معه من النهوض. الثالث: أحسنوا: فيما أتوا به من طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، واثقوا ارتكاب شيء من المنهيات بعد ذلك.

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف «من» في قوله (الذين أحسنوا منهم) للثنتين لأن الذين استجابوا لله والرسول قد أحسنوا واثقوا كلهم لا بعضهم.

قوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشَوْهم فزادهم إيمانًا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم

وفي الآية مسائل .

(المسألة الأولى) هذه الآية نزلت في غزوة بدر الصغرى ، روى ابن عباس أن أبا سفيان لما عزم على أن ينصرف من المدينة إلى مكة نادى : يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى فنقتل بها إن شئت ، فقال عليه الصلاة والسلام لعمري : قل بيتنا وبينك ذلك إن شاء الله تعالى ، فلما حضر الأجل خرج أبو سفيان مع قومه حتى نزل بمر الظهران ، وألقى الله تعالى الرعب في قلبه ، فبدأ له أن يرجع ، فلقى نعيم بن مسعود الأشجعي وقد قدم نعيم ميمراً ، فقال يا نعيم إني وعدت محمداً أن نلتقي بموسم بدر ، وإن هذا عام جئد ولا يصلحنا إلا عام زعي فيه الشجر ونشرب فيه اللبن ، وقد بدلى أن أرحم ، ولكن إن خرج محمد ولم أخرج زاد بذلك جرأة ، فذهب إلى المدينة فطهروا له ولولده عشرة من الأبل فخرج نعيم فوجد المسلمين تجهزون فقال لهم ما هذا بالرأى ، أتوكم في دياركم وقتلوا أكثركم فان ذهبت إليهم لم يرجع منكم أحد ، فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم ، فلما عرف الرسول عليه الصلوة والسلام ذلك قال «والذي نفس محمد بيده لا يخرجني إليهم ولو وحدي» ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم ، ومعه نحو من سبعين رجلاً فهم ابن مسعود ، وذهبوا إلى أن وصلوا إلى بدر الصغرى ، وهى ماء لبنى كنانة ، وكانت موضع سوق لم يجتمعوا فيها كل عام ثمانية أيام ، ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أحداً من المشركين ، وواقفوا السوق ، وكانت معهم ففقات وتجارات ، فباعوا واشتروا أدماً وزيبياً وربحوا وأصابوا بالدرهم درهمين ، وانصرفوا إلى المدينة سالمين غانمين ، ورجع أبو سفيان إلى مكة فسمى أهل مكة جيشه جيش السوق ، وقالوا : إنما خرجتم لتشربوا السوق ، فهذا هو الكلام في سبب نزول هذه الآية .

(المسألة الثانية) في فعل (الذين) وجوه : أحدها : أنه جر ، صفة للمؤمنين بتقدير : والله لا يضيع أجر المؤمنين الذين قال لهم الناس . الثاني : أنه بدل من قوله (الذين أحسنوا) الثالث : أنه رفع بالابتداء وخبره (فرادهم إيماناً)

(المسألة الثالثة) المراد بقوله (الذين) من تقدم ذكرهم ، وهم الذين استجابوا لله والرسول ، وفي المراد بقوله (قال لهم الناس) وجوه : الأول : أن هذا القائل هو نعيم بن مسعود كما ذكرناه في سبب نزول هذه الآية ، وإنما جاز إطلاق لفظ الناس على الإنسان الواحد ، لأنه إذا قال الواحد قولاً وله أتباع يقولون مثل قوله أو يرضون بقوله ، حسن حينئذ إضافة ذلك الفعل إلى الكل ، قال الله تعالى (وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها . وإذ قتلتم ياموسى إن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) وهم لم يفعلوا ذلك وإنما فعله أسلافهم ، إلا أنه أضيف إليهم لمتابعتهم لم على تصويبهم في تلك الأفعال

فكذلك مهنا يجوز أن يضاف القول إلى الجماعة الراضين بقول ذلك الواحد . الثاني : وهو قول ابن عباس ، ومحمد بن إسحاق : أن ركباً من عبد القيس مروا بأبي سفيان ، ففسهم إلى المسلمين ليجنّبوا ومنع لهم عليه جعلاً . الثالث : قال السدي : هم المناققون ، قالوا للمسلمين حين تجهزوا للسير إلى بدر لمعاد أبي سفيان : القوم قد أتوكم في دياركم ، قتلوا الأكثرين منكم ، فان ذهبتم إليهم لم يبق منكم أحد .

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (إن الناس قد جمعوا لكم) المراد بالناس هو أبو سفيان وأصحابه ورؤساء عسكره ، وقوله (قد جمعوا لكم) أي جمعوا لكم الجوع ، لحذف المفعول لأن العرب تسمى الجيش جمعاً ويجمعونه جمعاً ، وقوله (فاخشوهم) أي فكونوا خائفين منهم ، ثم أنه تعالى أخبر أن المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا إليه ولم يقيموا له وزناً ، فقال تعالى (فزادهم إيماناً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الضمير في قوله (فزادهم) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان : الأول : عائد إلى الذين ذكروا هذه التخويفات . والثاني : أنه عائد إلى نفس قولهم ، والتقدير : فزادهم ذلك القول إيماناً ، وإنما حسنت هذه الاضافة لأن هذه الزيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت إضافتها إلى هذا القول وإلى هذا القائل ، ونظيره قوله تعالى (فلم يزدهم دعائى إلا فراراً) وقوله تعالى (فلما جاءهم نذير مازادهم إلا قفورا)

(المسألة الثانية) المراد بالزيادة في الايمان أنهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا إليه ، بل حدث في قلوبهم عزم متأكد على محاربة الكفار ، وعلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يأمر به وينهى عنه تقل ذلك أو خوف ، لأنه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة ، وكانوا محتاجين إلى المداواة ، وحدث في قلوبهم وثوق بأن الله ينصرهم على أعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة ، فهذا هو المراد من قوله تعالى (فزادهم إيماناً)

(المسألة الثالثة) الذين يقولون ان الايمان عبارة لاعتن التصديق بل عن الطاعات ، وإنه يقبل الزيادة والنقصان ، احتجوا بهذه الآية ، فانه تعالى نص على وقوع الزيادة ، والذين لا يقولون بهذا القول قالوا : الزيادة إنما وقعت في مراتب الايمان وفي شتمه ، فصح القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازاً .

(المسألة الرابعة) هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على أن الكل بقضاء الله وقدره ، وذلك لأن المسلمين كانوا قد اتهموا من المشركين يوم أحد ، والعادة جارية بأنه إذا اتهم أحد الخصمين عن

الأخرفانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة استيلاء ، وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ، ثم انه سبحانه قلب القضية ههنا فأودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب ، وأودع قلوب المغلوبين القوة والحية والصلابة ، وذلك يدل على أن النواحي والصوارف من الله تعالى ، وإنها متى حدثت في القلوب وقست الأفعال على وهبها .

ثم قال تعالى ﴿وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ والمراد أنهم كلما ازدادوا إيماناً في قلوبهم أظهروا ما يطابقه فقالوا: حسبنا الله ونعم الوكيل . قال ابن الأتباري (حسبنا الله) أى كافينا الله ، ومثله قول امرئ القيس :

وحسبك من غنى شيع وري

أى يكفيك الشيع والرى ، وأما (الوكيل) فقيه أقوال : أحدها : أنه الكفيل . قال الشاعر :

ذكرت أبا أوى فبت كأتى برد الأمور الماضية وكيل

أراد كأتى برد الأمور كفيل . الثانى : قال الفراء : الوكيل : الكافى ، والذي يدل على صحة هذا القول أن «نعم» سيلها أن يكون الذى بعدها موافقاً للذى قبلها ، تقول : رازقنا الله ونعم الرازق ، وغالطنا الله ونعم الخالق ، وهذا أحسن من قول من يقول : غالفنا الله ونعم الرازق ، فكذلك ههنا تقدير الآية : يكفينا الله ونعم الكافى . الثالث : الوكيل ، فويل بمعنى مفعول ، وهو الموكلول اليه ، والكافى والكفيل يجوز أن يسمى وكيلاً ، لأن الكافى يكون الأمر موكولاً إليه ، وكذا الكفيل يكون الأمر موكولاً إليه .

ثم قال تعالى ﴿فأهلوا بنعمة من الله وفضل﴾ وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج والمعنى : وخرجوا فأهلوا ، فغذف الخروج لأن الانقلاب يدل عليه ، كقوله (أن اضرب بعصاك البحر فانقلب) أى فاضرب فانقلب . وقوله (بنعمة من الله وفضل) قال مجاهد والسدى : النعمة ههنا العافية ، والفضل التجارة ، وقيل : النعمة منافع الدنيا ، والفضل ثواب الآخرة ، وقوله (لم يصعبهم سوء) لم يصعبهم قتل ولا جراح في قول الجميع (وأتبعوا رضوان الله) في طاعة رسوله (والله ذو فضل عظيم) قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا ، وفي ذلك إلقاء الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم وإظهار لخطأ رأيهم حيث حرموا أنفسهم مما فاز به هؤلاء ، وروى أنهم قالوا : هل يكون هذا غزواً ، فأعطاهم الله ثواب البزور ورضى عنهم .

واعلم أن أهل المغازى اختلفوا ، فذهب الواقدي إلى تخصيص الآية الأولى بواقعة حراء الأسد ، والآية الثانية بدير الصغرى ، ومنهم من يجعل الآيتين في وقعة بدر الصغرى ، والأول أولى لأن قوله تعالى (من بعد ما أصابهم القرح) كأنه يدل على قرب عهد بالقرح ، فالمدح فيه أكثر من المدح

﴿إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يَخُوفُ أَوْلِيَائِهِ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ

مُؤْمِنِينَ ١٧٥﴾

على الخروج على العدو من وقت إصابة القرع لسه ، والقول الآخر أيضا محتمل .  
والقرع على هذا القول يجب أن يفسر بالهزيمة ، فكأنه قيل : إن الذين انهزموا ثم أحسنوا الأعمال  
بالتوبة واتقوا الله في سائر أمورهم ، ثم استجابوا لله والرسول عازمين على الثواب موطنين أنفسهم  
على لقاء العدو ، بحيث لما بلغهم كثرة جوعهم لم يفتروا ولم يفسلوا ، وتوكلوا على الله ورضوا به  
كافياً ومعيناً فلهم أجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان منهم من الهزيمة إذ كانوا قد تابوا عنها والله أعلم  
قوله تعالى ﴿إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يَخُوفُ أَوْلِيَائِهِ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾  
اعلم أن قوله (الشيطان) خبر (ذلكم) بمعنى : إنما ذلكم الشيطان هو الشيطان و(يخوف أوليائه)  
جملة مستأنفة بيان لتثييطه ، أو (الشيطان) صفة لاسم الإشارة و (يخوف) الخبر ، والمراد بالشيطان  
الركب ، وقيل : نعيم بن مسعود ، وسمى شيطاناً لعتوه وتمرده في الكفر ، كقوله (شياطين الانس  
والجن) وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة .

أما قوله تعالى ﴿يَخُوفُ أَوْلِيَائِهِ﴾ فيه سؤال : وهو أن الذين سماهم الله بالشيطان إنما  
خوفوا المؤمنين ، فاعني قوله (الشيطان يخوف أوليائه) والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول  
تقدير الكلام : ذلكم الشيطان يخوفكم بأوليائه ، فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ، ومثال حذف  
المفعول الثاني قوله تعالى (فاذا خفت عليه فألقيه في اليم) أي فاذا خفت عليه فرعون ، ومثال حذف  
الجار قوله تعالى (لينذر بأساً شديداً) معناه : لينذركم بأساً وقوله (لينذر يوم التلاق) أي لينذركم  
يوم التلاق ، وهذا قول الفراء ، والزجاج ، وأبي علي . قالوا : ويدل عليه قراءة أبي بن كعب ،  
(يخوفكم بأوليائه) .

﴿القول الثاني﴾ أن هذا على قول القائل : خوفت زيداً عمراً ، وتقدير الآية : يخوفكم أوليائه ،  
لحذف المفعول الأول ، كما تقول : أعطيت الأموال ، أي أعطيت القوم الأموال ، قال ابن الأنباري  
وهذا أولى من ادعاء جارا لدليل عليه وقوله (لينذر بأساً) أي لينذركم بأساً وقوله (لينذر يوم التلاق)  
أي لينذركم يوم التلاق والتخوف يتعدى إلى مفعولين من غير حرف جر تقول : خاف زيد القتال ،  
وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود (يخوفكم أوليائه)

وَلَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنِ يُضْرُوا اللَّهَ شَيْئًا يُرِيدُ  
اللَّهُ الْأَنْ يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا فِي الْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١٧٦»

(القول الثالث) أن معنى الآية: يخوف أوليائه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين، والمعنى الشيطان يخوف أوليائه الذين يطعمونه ويؤثرون أمره، فأما أوليائه الله، فانهم لا يخافونه إذا خوفهم ولا ينفادون لأمره ومراده منهم، وهذا قول الحسن والسدي، فالقول الأول فيه مخوفان، والثاني فيه مخوف واحد، والثالث لا حذف فيه. وأما الأوليائه فهم المشركون والكفار، وقوله (فلا تخافوهم) الكتابة في القولين الأولين عائدة إلى الأوليائه، وفي القول الثالث عائدة إلى (الناس) في قوله (إن الناس قد جمعوا لكم) (فلا تخافوهم) فتقدموا عن القتال وتجنبوا (وغافلون) بلجأوا مع رسولهم وسارعوا إلى ما يأمركم به (إن كنتم مؤمنين) يعني أن الإيمان يقتضي أن تؤثروا خوف الله على خوف الناس

قوله تعالى «ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر» إنهم لن يضروا الله شيئا يريد الله ألا يجعل لهم حطاً في الآخرة ولهم عذاب عظيم) فيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ نافع (يحزنك) بضم الياء وكسر الزاي، وكذلك في جميع ما في القرآن لإلا قوله (لا يحزنهم الفرع الأكبر) في سورة الأنبياء، فانه فتح الياء وضم الزاي، والباقيون كلهم يفتح الياء وضم الزاي. قال الأزهري: اللغة الجيدة: حزنه يحزنه على ما قرأ به أكثر القراء، وحجة نافع أنهما لغتان يقال: حزن يحزن كنصر ينصر، وأحزن يحزن كأكرم يكرم لغتان

(المسألة الثانية) اختلفوا في سبب نزول الآية على وجوه: الأول: أنها نزلت في كفار قريش، والله تعالى جعل رسوله آمناً من شرهم، والمعنى: لا يحزنك من يسارع في الكفر بأن يقصد جمع السالكين لمحاربتك، فانهم بهذا الصنيع إنما يضرون أنفسهم ولا يضرون الله، ولا بد من حمل ذلك على أنهم لن يضروا النبي وأصحابه من المؤمنين شيئا، وإذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص، لأن من المشهور أنهم بعد ذلك ألحقوا أنواعاً من الضرر بالنبي عليه الصلاة والسلام، والأولى أن يكون ذلك محمولا على أن مقصودهم من جمع السالكين لإبطال هذا الدين وإزالة هذه الشريعة، وهذا المتصود لا يحصل لهم، بل يضمحل أمرهم وتزول شوكتهم، ويعظم أمرهم ويعلو شأنك. الثاني: أنها نزلت في المنافقين، ومسارعتهم هي أنهم كانوا يخوفون المؤمنين

بسبب وقعة أحد ويؤيسونهم من النصرة والظفر ، أو بسبب أنهم كانوا يقولون ان محمداً طالب ملك ، فخارة يكون الأمر له ، وتارة عليه ، ولو كان رسولا من عند الله ما غلب ، وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام ، فكان الرسول يحزن بسببه . قال بعضهم : ان قوما من الكفار أسلبوا ثم ارتدوا خوفاً من قريش فوقع الغم في قلب الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك السبب ، فانه عليه السلام ظن أنهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة . فبين الله أن ردتهم لا تؤثر في حقوق ضرربك قال القاضي : ويمكن أن يقوى هذا الوجه بأمور : الأول : أن المستمر على الكفر لا يوصف بأنه يسارع في الكفر ، وإنما يوصف بذلك من يكفر بعد الإيمان . الثاني : أن إرادته تعالى أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة لا يليق إلا بمن قد آمن ، فاستوجب ذلك ، ثم أحبط . الثالث : أن الحزن إنما يكون على فوات أمر مقصود ، فلما قدر النبي صلى الله عليه وسلم الانتفاع بإيمانهم ، ثم كفروا حزن صلى الله عليه وسلم عند ذلك لفوات الكثير بهم ، فأعنه الله من ذلك وعرفه أن وجود إيمانهم كدمه في أن أحواله لا تتغير

(القول الرابع) أن المراد رؤساء اليهود: كعب بن الأشرف وأصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمخاع الدنيا . قال القفال رحمه الله : ولا يبعد حمل الآية على جميع أصناف الكفار بدليل قوله تعالى (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) إلى قوله (ومن الذين هادوا) فدل ذلك هذه الآية على أن حزنه كان حاصلًا من كل هؤلاء الكفار .

(المسألة الثالثة) في الآية سؤال : وهو أن الحزن على كفر الكافر ومعضية العاصي طاعة ، فكيف نهى الله عن الطاعة ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى كاد يؤدي ذلك إلى حقوق الضرر به ، فنهى الله تعالى عن الاسراف فيه . ألا ترى إلى قوله تعالى (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) الثاني : أن المعنى لا يحزنوك بخوف أن يضروك ويمنوا عليك ، ألا ترى إلى قوله (إنهم لن يضروا الله شيئاً) يعني أنهم لا يضرون بمسارعهم في الكفر غير أنفسهم ، ولا يعودون بال ذلك على غيرهم البتة .

ثم قال (إنهم لن يضروا الله شيئاً) والمعنى أنهم لن يضروا النبي وأصحابه شيئاً ، وقال عطاء : يريد : لن يضروا أوليائهم شيئاً

ثم قال تعالى (يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) أنه رد على المعتزلة ، وتنصيص على أن الخير والشر بارادة الله تعالى ، قال القاضي : المراد أنه يريد الاخبار بذلك والحكم به



إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ

الِيم ١٧٧

واعلم أن هذا الجواب ضعيف من وجهين : الأول : أنه عدول عن الظاهر ، والثاني : بتقدير أن يكون الأمر كما قال ، لكن الاتيان بضد ما أخبر الله عنه وحكم به حال فيعود الاشكال .

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : الإرادة لا تتعلق بالدم ، وقال أصحابنا ذلك جائز ، والآية دالة على قول أصحابنا لأنه قال ( يريد الله أن لا يجعل لهم خطأ في الآخرة ) فبين أن إرادته متعلقة بهذا العدم . قالت المعتزلة : المعنى أنه تعالى ما أراد ذلك كما قال ( ولا يريد بكم العسر ) قلنا : هذا عدول عن الظاهر

(المسألة الثالثة) الآية تدل على أن النكرة في موضع النفي نعم ، إذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال (ولهم عذاب عظيم) وهذا كلام مبتدأ والمعنى أنه كما لاحظ لهم البتة من منافع الآخرة فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة

قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾  
اعلم أنا لو حللنا الآية الأولى على المنافقين واليهود ، وحللتنا هذه الآية على المرتدين لا يبعد أيضا حل الآية الأولى على المرتدين ، وحل هذه الآية على اليهود ، ومعنى اشتراء الكفر بالإيمان منهم ، أنهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على أعدائهم ، فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه ، فكأنهم أعطوا الإيمان وأخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من إعطاء شيء وأخذ غيره بدلا عنه ، ولا يبعد أيضا حل هذه الآية على المنافقين ، وذلك لأنهم متى كانوا مع المؤمنين أظهروا الإيمان ، فاذا خلوا إلى شياطينهم كفروا وتركوا الإيمان ، فكان ذلك كأنهم اشتروا الكفر بالإيمان

واعلم أنه تعالى . قال في الآية الأولى (إن الذين يسارعون في الكفر لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا) وقال في هذه الآية (إن الذين اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا) والفائدة في هذا التكرار أمور : أحدها : أن الذين اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لاشك أنهم كانوا كافرين أولا ، ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك ، وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات ، ومثل هذا الانسان لاخوف منه ولا هيلة له ولا قدرة له البتة على إلحاق الضرر بالغير . وثانيها : أن أمر الدين أهم

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا تُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا تُمْلِي لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ «١٧٨»

الأمور وأعظمها، ومثل هذا عما لا يقدم الانسان فيه على الفعل أو على الترك إلا بعد إيمان النظر وكثرة الفكر، وهؤلاء يقدمون على الفعل أو على الترك في مثل هذا المهم العظيم بأهون الأسباب وأضعف الموجبات، وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم، فأمثال هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم. وثالثها: أن أكثرهم إنما ينازعونك في الدين، لا بناء على الشبهات، بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا، ومن كان عقله هذا القدر، وهو أنه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الآخرة كان في غاية الحماقة، ومثله لا يقدر في إلحاق الضرر بالغير، فهذا هو الفائدة في إعادة هذه الآية والله أعلم بمراده

قوله تعالى «ولا يحسبن الذين كفروا أنما تملأ لهم خير لأنفسهم إنما تملأ لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين»

اعلم أنه تعالى حكى عن الذين ذهبوا إلى المدينة لتثييط أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنهم إنما يطوهم لأنهم خوفهم بأن يقتلوا كما قتل المسلمون يوم أحد، والله تعالى بين أن أقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت إليها، وإنما الواجب على المؤمن أن يعتمد على فضل الله، ثم بين في هذه الآية أن بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل أولئك الذين قتلوا بأحد، لأن هذا البقاء صار وسيلة إلى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة، وقتل أولئك الذين قتلوا يوم أحد صار وسيلة إلى التناء الجليل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة، فترغب أولئك المتبطين في مثل هذه الحياة وتفجيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله إلا جاهل. فهذان وجه النظم، وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (ولا تحسبن الذين كفروا). ولا تحسبن الذين يحلون. لا تحسبن الذين يفرحون. فلا تحسبنهم في الأربعة بالتاء. وضم الباء. في قوله (تحسبنهم) وقرأ نافع وابن عامر بالياء إلا قوله (فلا تحسبنهم) فانه بالتاء، وقرأ حمزة كلها بالتاء، واختلاف القراءة في فتح السين وكسرها قلمتاه في سورة البقرة، أما الذين قرأوا بالياء المتقطعة تحت: فقوله (تحسبن) فعل، وقوله (الذين كفروا) فاعل يقتضى مفعولين أو مفعولا يسد مسد مفعولين نحو حسبت، وقوله: حسبت أن يزيدا منطلق، وحسبت أن يقوم عمرو، وقوله في الآية (أنما تملأ

لهم خير لأنفسهم) يسد مسد المفعولين، ونظيره قوله تعالى (أم تحسب أن أكثرهم يسمعون) وأما قراءة حمزة بالتاء المنقطعة من فوق فأحسن ما قيل فيه ماذكره الزجاج، وهو أن (الذين كفروا) نصب بأنه المفعول الاول، و (إنما نملئ لهم) بدل عنه. و (خير لأنفسهم) هو المفعول الثاني والتقدير: ولا تحسبن يا محمد إملأه الذين كفروا خيرا لهم. ومثلهما جعل «أن» مع الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى (وإذ يمدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) فقوله (أنها لكم) بدل من إحدى الطائفتين.

(المسألة الثانية) «ما» في قوله (إنما) يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون بمعنى الذي فيكون التقدير: لا تحسبن الذين كفروا أن الذي نملئهم خيرا لأنفسهم، وحذف الهاء من «نملئ» لأنه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقوله الذي رأيت زيد، والآخر: أن يقال: «ما» مع ما بعده في تقدير المصدر، والتقدير: لا تحسبن الذين كفروا أن إملأكم لهم خيرا.

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشف «ما» مصدرية وإذا كان كذلك فكان حقا في قياس علم الخط أن تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة، واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب، وأما في قوله (إنما نملئ لهم) فهنا يجب أن تكون متصلة لأنها كافة بخلاف الأولى.

(المسألة الرابعة) معنى «نملئ» نطيل وتؤخر، والاملاء الامهال والتأخير، قال الواحدي رحمه الله: واشتقاقه من الملوثة وهي المدة من الزمان، يقال ملوت من الدهر ملوة وملوة وملوة وملوة بمعنى واحد، قال الأصمعي: يقال أملئ عليه الزمان أى طال، وأملئ له أى طول له وأمهله، قال أبو عبيدة: ومنه الملاء للأرض الواسعة الطويلة والملاوان الليل والنهار.

(المسألة الخامسة) احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة القضاء والقدر من وجوه: الأول: أن هذا الاملاء عبارة عن إطالة المدة، وهي لاشك أنها من فعل الله تعالى، والآية نص في بيان أن هذا الاملاء ليس بخير، وهذا يدل على أنه سبحانه فاعل الخير والشر. الثاني: أنه تعالى نص على أن المقصود من هذا الاملاء هو أن يزدادوا الاثم والبنى والعنوان، وذلك يدل على أن الكفر والمعاصي بآرادة الله، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (ولهم عذاب مهين) أى إنما نملئ لهم ليردادوا إثما وليكون لهم عذاب مهين. الثالث: أنه تعالى أخبر عنهم أنهم لا خير لهم في هذا الاملاء، أنهم لا يحصلون إلا على ازدياد البنى والظلم، والاثمان بخلاف خبر الله تعالى مع بقاء ذلك الخير جمع بين التقيضين وهو محال، وإذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع أنهم مكلفون بذلك لزم في نفسه بطلان مذهب القوم. قالت المعتزلة:

(أما الوجه الأول) فليس المراد من هذه الآية أن هذا الاملاء ليس بخير، إنما المراد أن هذا الاملاء ليس خيراً لهم من أن يموتوا كما مات الشهداء يوم أحد، لأن كل هذه الآيات في شأن أحد وفي تثبيت المتأقين المؤمنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه في الآيات المتقدمة، فبين تعالى أن إبقاء الكافرين في الدنيا وإملاءه لهم ليس بخير هم من أن يموتوا كوت الشهداء، ولا يلزم من نفي كون هذا الاملاء أكثر خيرية من ذلك القتل، أن لا يكون هذا الاملاء في نفسه خيراً.

(وأما الوجه الثاني) فقد قالوا: ليس المراد من الآية أن الغرض من الاملاء إضمارهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وقوله (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بأذن الله) بل الآية تحتل وجوها من التأويل: أحدها: أن يحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً) وقوله (ولقد فرأنا للجهنم) وقوله (وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله) وهم ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال، بل لطلب الاهتداء، ويقال: ما كانت موعظتيك إلا لزيادة في تماديك في الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك، وثانيها: أن يكون الكلام على التقدير والتأخير، والتقدير: ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم ليردادوا إنما إنما نملى لهم خيراً لأنفسهم وثالثها: أنه تعالى لما أمهلهم مع علمه بأنهم لا يردادون عندها الإمهال إلا تمادياً في النفي والعلنيان، أشبه هذا حال من فعل الاملاء لهذا الغرض والمشابهة أحد أسباب حسن المجاز. ورابعها: وهو السؤال الذي ذكرته للقوم وهو أن اللام في قوله (ليردادوا) إنما غير محمول على الغرض باجماع الأمة، أما على قول أهل السنة فلا نهم يحيلون لتعليل أفعال الله بالأغراض، وأما على قولنا فلا نأنا لا نقول بأن فعل الله معلل بغرض التبع والايلاء، بل عندنا أنه تعالى لم يفعل فعلاً إلا لغرض الاحسان، واذا كانت كذلك فقد حصل الاجماع على أن هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض، وعند هذا يسقط ما ذكرتم من الاستدلال، ثم بعد هذا: قول القائل: المراد من هذه اللام غير ملتفت إليه، لأن المستدل إنما بنى استدلاله على أن هذه اللام للتعليل، فاذا بطل ذلك سقط استدلاله.

(وأما الوجه الثالث) وهو الاخبار والعلم فهو معارض بأن هذا لو منع البعد من الفعل لمنع الله منه، ويلزم أن يكون الله موجباً لا مختاراً، وهو بالاجماع باطل.

والجواب عن الاول: أن قوله (ولا يحسبن الذين كفروا) إنما نملى لهم خيراً معناه نفي الخيرية في نفس الأمر، وليس معناه أنه ليس خيراً من شيء آخر، لأن بناء المبالغة لا يجوز ذكره إلا عند ذكر الراجح والمرجوح، فلما لم يذكر الله ههنا إلا أحد الأمرين عرفنا أنه لنفي الخيرية

لأنني كونه خيراً من شيء آخر .

(وأما السؤال الثاني) وهو تمسكهم بقوله (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) ويقولون  
تعالى (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع)

الجواب : أن الآية التي تمسكنا بها خاص ، والآية التي ذكرتموها عام ، والخاص مقدم على العام  
(وأما السؤال الثالث) وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر ، وأيضاً فإن  
البرهان العقلي يبطله ؛ لأنه تعالى لما علم أنهم لا يد وأن يصيروا موصوفين بازدياد النى والطغيان ،  
كان ذلك واجب الحصول لأن حصول معلوم الله واجب ، وعدم حصوله محال ، وإرادة المحال  
محال ، فيمتنع أن يريد منهم الايمان ، ويجب أن يريد منهم ازدياد النى والطغيان ، وحيث ثبت أن  
المقصود هو التعليل وأنه لا يجوز المصير إلى لام العاقبة .

(وأما السؤال الرابع) وهو التقديم والتأخير .

فالجواب عنه من ثلاثة أوجه : أحدها : أن التقديم والتأخير ترك للظاهر . وثانيها : قال الواحدى  
رحم الله : هذا إنما يحسن لو جازت قراءة (إنما نملى لهم خير لأنفسهم) بكسر «إنما» وقراءة  
(إنما نملى لهم ليزدادوا إنشأ) بالفتح . ولم توجد هذه القراءة البتة . وثالثها : أنا ينال بالبرهان القاطع  
العقلي أنه يجب أن يكون مراد الله من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان ، فالقول  
بالقديم والتأخير ترك للظاهر والتزام لما هو على خلاف البرهان القاطع .

(وأما السؤال الخامس) وهو قوله : هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل .

الجواب : أن عندنا يمتنع تعليل أفعال الله لغرض يصدر من العباد ، فاما أن يفعل تعالى فعلاً ليحصل  
منه شيء آخر فهذا غير متنع ، وأيضاً قوله (إنما نملى لهم ليزدادوا إنشأ) تنصيص على أنه ليس  
المقصود من هذا الاملاء إيصال الخير لهم والاحسان اليهم ، والقوم لا يقولون بذلك ، فتصير الآية  
حجة عليهم من هذا الوجه ،

(وأما السؤال السادس) وهو المعارضة بفعل الله تعالى .

فالجواب : أن تأثير قدرة الله في إيجاد المحدثات متقدم على تعلق عله بعده ، فلم يمكن أن  
يكون العلم مانعاً عن القدرة . أما في حق العبد فتأثير قدرته في إيجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله  
بعده ، فصح أن يكون هذا العلم مانعاً للعبد عن الفعل ، فهذا تمام المناظرة في هذه الآية .

(المسألة السادسة) اتفق أصحابنا أنه ليس لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم الدينية ، وهل  
له في حقه شيء من النعم الدنيوية ، اختلف فيه قول أصحابنا ، فالذين قالوا ليس له في حقه شيء من

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ  
وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمِنُوا  
بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ «١٧٩»

التمع الدينية تسكروا بهذه الآية ، وقالوا هذه الآية دالة على أن اطالة العذر وإيصاله الى مراداته في الدنيا ليس شيء منها نعمة ، لانه تعالى نص على أن شيئاً من ذلك ليس بخير ، والعقل أيضاً يقرره وذلك لان من أعلم إنسانا خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الاطعام إنعاما ، فاذا كان المقصود من إعطاء نعم الدنيا عقاب الآخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقة ، وأما الآيات الواردة في تشيير التمتع في حق الكفار فهي عمولة على ما يكون نعماً في الظاهر ، وانه لا طريق إلى التوفيق بين هذه الآية وبين تلك الآيات الا أن نقول : تلك التمتع نعم في الظاهر ولكنها تهم وأفات في الحقيقة والله أعلم قوله تعالى ﴿ ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسوله وإن تؤمنوا وتقفوا فلكم أجر عظيم ﴾

اعلم أن هذه الآية من بقية الكلام في قصة أحد ، فأخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والمزجعة ، ثم دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اياهم مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ، ثم دعائه اياهم مرة أخرى الى بدر الصغرى لموعدة في سفيان ، فأخبر تعالى أن كل هذه الاحوال صار دليلا على امتياز المؤمن من المنافق ، لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتموا بكثرة القتلى منكم ، ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين عن العود الى الجهاد ، فأخبر سبحانه وتعالى أنه لا يجوز في حكمته أن يذكر على ما أنتم عليه من اختلاط المنافقين بكم وإظهارهم أنهم منكم ومن أهل الايمان بل كان يجب في حكمته إلقاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز ، فهذا وجه النظم . وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (حتى يميز الخبيث) بالتشديد ، وكذلك في الانصال والباقون (يميز) بالتخفيف وفتح الباء الأولى وكسر الميم وسكون الياء الأخيرة ، قال الواحدي رحمه الله : وهما لغتان يقال مزلت الشيء بعضه من بعض فأنما ميمه ميز أو أميمه تميز ، ومنه الحديث «من ماز أذى عن طريق فبوله صدقة» ووجه من قرأ بالتخفيف وفتح الباء أن الميز يفيد فائدة التمييز وهو أخف

في اللفظ فكان أولى، وحكى أبو زيد عن أبي عمرو أنه كان يقول: للتشديد للكثرة، فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف، والله تعالى قال (حتى يميز الخبيث من الطيب) فذكر شيئين، وهذا كما قال بعضهم في الفرق والتفريق، وأيضا قال تعالى (وامتازوا اليوم) وهو مطاوع الميز، وحجة من قرأ بالتشديد: أن التشديد للتكثير والمبالغة، وفي المؤمنين والمنافقين كثرة، فلنفظ التمييز هنا أولى، ولنفظ الطيب والخبيث وإن كان مفردا إلا أنه للجنس، فالمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما (المسألة الثانية) قد ذكرنا أن معنى الآية: ما كان الله لينركم بامعشر المؤمنين على ما أنتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق وأشباهه حتى يميز الخبيث من الطيب، أي المنافق من المؤمن. واختلفوا بأي شيء ميز بينهم وذكروا وجوها: أحدها: بالقاء المحن والمصائب والقتل والمزينة، فمن كان مؤمنا ثبت على إيمانه وعلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره. وثانيها: أن الله وعد بنصرة المؤمنين وإذلال الكافرين، فلما قوى الاسلام عظمت دولته وذل الكفر وأهله، وعند ذلك حصل هذا الامتياز. وثالثها: القرآن الدالة على ذلك، مثل أن المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته، والمنافقين كانوا يفتنون بسبب ذلك.

(المسألة الثالثة) هنا سؤال، وهو أن هذا التمييز إن ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين، وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين، وإن لم يظهر لم يحصل موعود الله. وجوابه: أنه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني، لا الامتياز القطعي.

ثم قال تعالى (وما كان الله ليطالعكم على الغيب) معناه أنه سبحانه حكم بأن يظهر هذا التمييز، ثم بين هذه الآية أنه لا يجوز أن يحصل ذلك التمييز بأن يطالعكم الله على غيبه فيقول إن فلانا منافق وفلانا مؤمن، وفلانا من أهل الجنة وفلانا من أهل النار، فإن سنة الله جارية بأنه لا يطلع عوام الناس على غيبه، بل لاسيما لكم إلى معرفة ذلك الامتياز إلا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والافات، حتى يميز عندها الموافق من المناق، فأما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهو من خواص الانبياء، فلذا قال (ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء) أي ولكن الله يصطفى من رسله من يشاء نخصم باعلامهم أن هذا مؤمن وهذا منافق. ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على أيديهم حتى يميز الفريقين بالامتحان، ويحتمل أيضا أن يكون المعنى: وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنيين عن الرسول، بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة، ثم يكلف الباقيين طاعة هؤلاء الرسل ثم قال (قاموا بالله ورسله) والمقصود أن المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْتَخُلُونَ بِمَا أَنَاثُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ  
 شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ  
 وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٨٠﴾

الحوادث المكروهة في قصة أحد، فبين الله تعالى أنه كان فيها صالح. منها يميز الحديث من الطيب، فلما أجاب عن هذه الشبهة التي ذكرتموها قال (فأمنوا بالله ورسوله) يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته فقد أجبت عنها، فلم يبق إلا أن تؤمنوا بالله ورسوله، وإنما قال (ورسوله) ولم يقل: ورسوله لدقيقة، وهي أن الطريق الذي به يتوصل إلى الاقرار بنبوة أحد من الأنبياء عليهم السلام ليس إلا المعجز وهو حاصل في حق محمد صلى الله عليه وسلم، فوجب الاقرار بنبوة كل واحد من الأنبياء، فلهذه الدقيقة قال (ورسوله) والمقصود التنبيه على أن طريق إثبات نبوة جميع الأنبياء واحد، فمن أقر بنبوة واحد منهم لزمه الاقرار بنبوة الكل، ولما أمرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال (وان تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم) وهو ظاهر

قوله تعالى «ولا يحسبن الذين يخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السموات والارض والله بما تعملون خبير»  
 اعلم أنه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع هنا في التحريض على بذل المال في الجهاد، وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ حمزة (ولا تحسبن) بالياء والباقون بالياء، أما قراءة حمزة بالتاء المنقطعة من فوق فقال الزجاج: معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم. فحذف المضاف لدلالة يخلون عليه، وأما من قرأ بالياء المنقطعة من تحت ففيه وجهان: الأول: أن يكون فاعل (يحسبن) خير رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو ضمير أحد، والتقدير: ولا يحسبن رسول الله أو لا يحسبن أحد بخل الذين يبخلون خيرا لهم. الثاني: أن يكون فاعل (يحسبن) هم الذين يبخلون، وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا، وتقديره: ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم. وإنما جاز حذفه لدلالة يخلون عليه، كقوله: من كذب كان شرا له، أي الكذب، ومثله:



إذا نهى السفيه جري إليه

أى السفه وأنشد القراء

هم الملوك وأبناء الملوك هم والأخفون به والسادة الأول

فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى عنه بذكر الملوك .

(المسألة الثانية) هو فى قوله (هو خيرا لهم) تسميه البصريون فضلا ، والكوفيون عمادا ، وذلك لأنه لما ذكر «يبخلون» فهو بمنزلة ما إذا ذكر البخل ، فكأنه قيل : ولا يحسبن الذين يبخلون البخل خيرا لهم ، وتحقيق القول فيه أن للبتداء حقيقة ، وللخير حقيقة ، وكون حقيقة البتداء موصوفا بحقيقة الخبر أمر زائد على حقيقة البتداء ، فإذا كانت هذه الموصوفية أمرا زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة تامة دالة على هذه الموصوفية وهى كلمة «هو»

(المسألة الثالثة) اعلم أن الآية دالة على ذم البخل بشئ من الخيرات والمنافع ، وذلك الخبر يحتمل أن يكون مالا ، وأن يكون علما .

(والقول الأول) أن هذا الوعيد ورد على البخل بالمال ، والمعنى : لا يترهمن هؤلاء البخلاء أن يظلم هو خير لهم ، بل هو شر لهم ، وذلك لأنه يبقى عقاب يظلم عليهم ، وهو المراد من قوله (سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) مع أنه لا تبقى تلك الأموال عليهم وهذا هو المراد بقوله (ولله ميراث السموات والأرض)

(والقول الثانى) أن المراد من هذا البخل : البخل بالعلم ، وذلك لأن اليهود كانوا يكتمون نعمت محمد صلى الله عليه وسلم وصفته ، فكان ذلك الكتمان بخلا ، يقال فلان يبخل بعلمه ، ولا شك أن العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى (وعليك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما) ثم إنه تعالى علم اليهود والنصارى مآنى التوراة والإنجيل ، فذا كتموا مآنى مآنى الكتانيين من البشارة ببعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلا

واعلم أن القول الأول أولى ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى قال (سيطوقون ما بخلوا به) ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى تحمل المجاز فى تفسير هذه الآية ، ولو فسرناها بالمال لم نحتاج الى المجاز فكان هذا أولى . الثانى : أنالو حلتنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيبا فى بذل المال فى الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الآية مع ما قبلها نظم حسن ، ولو حلتناها على أن اليهود كتموا ما عرفوه من التوراة انقطع النظم . إلا على سبيل التكلف ، فكان الأول أولى

(المسألة الرابعة) أكثر العلماء على أن البخل عبارة عن منع الواجب ، وإن منع التطوع

لا يكون بخلا، واحتجوا عليه بوجوه: أحدها: أن الآية دالة على الوعيد الشديد في البخل، والوعيد لا يليق إلا الواجب. وثانيها: أنه تعالى ذم البخل وعابه، ومنع التطوع لا يجوز أن يذم فاعله وأن يعاب به. وثالثها: وهو أنه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل لأنه لا نهاية لقدوراته في التفضل، وكل ما يدخل في الوجود فهو متناه، فيكون لا محالة تاركا التفضل، فلو كان ترك التفضل بخلا لزم أن يكون الله تعالى موصوفا بالبخل لا محالة، تعالى الله عز وجل عنه علوا كبيرا. ورابعها: قال عليه الصلاة والسلام «وأي داء أدوأ من البخل» ومعلوم أن تارك التطوع لا يليق بهذا الوصف. وخامسها: أنه كان لو تارك التفضل بخلا لوجب فيمن يملك المال كله العظيم أن لا يتخلص من البخل إلا باخراج الكل. وسادسها: أنه تعالى قال (وما رزقناهم ينفقون) وكلمة «ومن» للتبعية، فكان المراد من هذه الآية: الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله، ثم إنه تعالى قال في صفتهم (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) فوصفهم بالهدى والفلاح، ولو كان تارك التطوع بخلا مذموما لما صح ذلك. فثبت بهذه الآية أن البخل عبارة عن ترك الواجب، إلا أن الاتفاق الواجب أقسام كثيرة، منها اتفاقه على نفسه وعلى أقاربه الذين يلزمه مؤتمتهم، ومنها ما يتصل بأبواب الزكاة، ومنها ما إذا احتاج المسلمون إلى دفع عدو يقصد قتلهم ومالهم، فهنا يجب عليهم اتفاق الأموال على من يدفعه عنهم. لأن ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس، ومنها إذا صار أحد من المسلمين مضطرا فانه يجب عليه أن يدفع له مقدار ما يستقي به رفقته، فكل هذه الاتفاقات من الواجبات وتركه من باب البخل والله أعلم

ثم قال تعالى «سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة» وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في تفسير هذا الوعيد وجوه: الأول: أن يحمل هذا على ظاهره وهو أنه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببا لعذابهم. قيل إنه تعالى يصير تلك الأموال في أعناقهم حيات تكون لهم كالاطواق تلتوى في أعناقهم، ويجوز أيضا أن تلتوى تلك الحيات في سائر أبدانهم، فأما ما يصير من ذلك في أعناقهم فعلى جهة أنهم كانوا التزاموا أداء الزكاة ثم امتنعوا عنها، وأما ما يلتوى منها في سائر أبدانهم فعلى جهة أنهم كانوا يضمون تلك الأموال إلى أنفسهم، فعوضوا منها بأن جعلت حيات التوت عليهم كأنهم قد التزموها وضموها إلى أنفسهم. ويمكن أن يكون الطوق طوقا من نار يحمل في أعناقهم، ونظيره قوله تعالى (يوم يحمي عليها نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم) وعن ابن عباس رضي الله عنهما: تحمل تلك الزكاة المنوعة في عنقهم كهيئة الطوق شجعا ذا زبيتين يلدغ بهما خديه ويقول: أنا الزكاة التي بخلت في الدنيا

(القول الثاني) في تفسير قوله (سيطوقون) قال مجاهد: سيكلفون أن يأثروا بما بخلوا به يوم القيامة ونظيره ما روى عن ابن عباس أنه كان يقرأ (وعلى الذين يطوقونه فدية) قال المفسرون: يكلفونه ولا يطبقونه، فكذا قوله (سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) أى يؤمرون بأداء ما منعوا حين لا يمكنهم الاتيان به، فيكون ذلك توبيخا على معنى: هلا فعلتم ذلك حين كان يمكنكم.

(والقول الثالث) أن قوله (سيطوقون ما بخلوا به) أى سيلزمون إثمه في الآخرة، وهذا على طريق التخييل لاعل أن ثم أطواقا، يقال منه: فلان كالطوق في رقة فلان، والعرب يعبرون عن تأكيد الزام الشيء بتصديره في العتق، ومنه يقال: قلدتلك هذا الأمر، وجعلت هذا الأمر في عتقك قال تعالى (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه)

(القول الرابع) إذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى (سيطوقون) أن الله تعالى يجعل في رقابهم طوقا من نار، قال عليه الصلاة والسلام «من سئل عن علم يعمل به فكنتمه ألجبه الله بلجام من النار يوم القيامة» والمعنى أنهم عوقبوا في أفواههم وألستهم بهذا اللجام لأنهم لم ينطقوا بأفواههم وألستهم بما يدل على الحق.

واعلم أن تفسير هذا البخل بكتان دلائل نوبة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد، وذلك لأن اليهود والنصارى موصوفون بالبخل في القرآن بمؤمنون به. قال تعالى في صفتهم (أم لم نصيب من الملك فإذا لا يؤثون الناس نقيرا) وقال أيضاً فيهم (الذين يدخلون ويأمرون الناس بالبخل) وأيضاً ذكر عقيب هذه الآية قوله (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) وذلك من أقوال اليهود، ولا يبعد أيضاً أن تكون الآية عامة في البخل بالعلم، وفي البخل بالمال، ويكون الوعيد حاصلًا عليهما مما

(المسألة الثانية) قالت الممتزلة: هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساد، وذلك لأن من يلزمه هذه الحقوق ولا تسقط عنه هو المصدق بالرسول وبالشرعية، أما قوله (بل هو شر لم) فلا أنه يؤدى إلى حرمان الثواب وحصول النار، وأما قوله (سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) فهو صريح بالوعيد

واعلم أن الكلام في هذه المسألة يهدم في سورة البقرة

ثم قال تعالى (وله ميراث السموات والأرض) وفيه وجهان: الأول: وله ما فيها مما يتوارثه أهلها من مال وغيره. فإلى لم يدخلون عليه بملك ولا ينفقونه في سبيله، ونظيره قوله تعالى (وأعقوا عما جعلكم مستخفين فيه) والثاني: وهو قول الإكرين: المراد أنه يغنى أهل

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ «١٨١» ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ «١٨٢»

السموات والأرض وتبقى الاملاك ولا مالك لها إلا الله ، لجرى هذا مجرى الورثة إذا كان الخلق يدعون الاملاك ، فلما اتوا عنها ولم يخلقوا أحدا كان هو الوارث لها ، والمقصود من الآية أنه يطل ملك جمع المالين لإلّا ملك الله سبحانه وتعالى ، فيصير كالميراث . قال ابن الأنباري : يقال ورث فلان علم فلان إذا انفرد به بعد أن كان مشاركا فيه ، وقال تعالى (وورث سليمان داود) وكان المعنى انفرد به بذلك الأمر بعد أن كان داود مشاركا له فيه وغالبا عليه .

ثم قال تعالى ﴿ والله بما تعملون خبير ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (بما يعملون) بالياء على المنائية كناية عن الذين يعملون ، والمعنى والله بما يعملون خبير من منعمهم الحقوق فيجازيهم عليه ، والباقرن قرؤا بالياء على الخطاب ، وذلك لأن ما قبل هذه الآية خطاب وهو قوله (وان تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم) والله بما تعملون خير فيجازيكم عليه ، والنية أقرب إليه من الخطاب قال صاحب الكشف : الياء على طريقة الالتفات وهي أبلغ في الوعيد

قوله تعالى ﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد

اعلم أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما أمر المكلفين في هذه الآيات يذلل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في تقرير ذلك ، شرع بعد ذلك في حكاية شهادات القوم في الطعن في نبوته

﴿ فالتبسة الأولى ﴾ أنه تعالى لما أمر بانفاق الأموال في سبيله قالت الكفار : انه تعالى لو طلب الاتفاق في تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا ، لأن الذي يطلب المال من غيره يكون فقيرا ، ولما كان الفقر على الله تعالى محالا ، كان كونه طالبا للمال من عبيده محالا ، وذلك يدل على أن محمدا كاذب في إساد هذا الطلب إلى الله تعالى

(الوجه الثاني) في طريق النظم أن أمة موسى عليه السلام كانوا إذا أرادوا التقرب بأموالهم إلى الله تعالى ، فكانت تجيء نار من السماء فتحرقها ، فالتى صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الأموال في سبيل الله قالوا له لو كنت نبياً لمسا طلبت الأموال لهذا الغرض ، فانه تعالى ليس بفقر حتى يحتاج في إصلاح دينه إلى أموالنا ، بل لو كنت نبياً لمكنت تطلب أموالنا لاجل أن نجيبها نار من السماء فتحرقها ، فلما لم تفعل ذلك عرفنا أنك لست نبي ، فهذا هو وجه النظم ، وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) اعلم أنه يبعد من العاقل أن يقول ان الله فقير ونحن أغنياء ، بل الانسان إنما يذكر ذلك إما على سبيل الاستهزاء أو على سبيل الالتزام ، وأكثر الروايات أن هذا القول إنما صدر عن اليهود . روى أنه صلى الله عليه وسلم كتب مع أبي بكر إلى يهود بني قينقاع يدعوهم إلى الاسلام وإلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأن يقرضوا الله قرصاً حسناً ، فقال فخاص اليهودي إن الله فقير حتى سألتنا القرض ، فطلمه أبو بكر في وجهه وقال : لولا الذي بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك ، فشكا إلى رسول صلى الله عليه وسلم ووجد ما قاله ، فنزلت هذه الآية تصديقا لأبي بكر رضى الله عنه . وقال آخرون : لما أنزل الله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرصاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة) قالت اليهود: نرى إله محمد يستقرض منا ، نحن إذن أغنياء وهو فقير ، وهو ينهانا عن الربا ثم يعطينا الربا ، وأرادوا قوله (فيضاعفه له أضعافاً كثيرة)

واعلم أنه ليس في الآية تعيين هذا الغائل ، إلا أن العلماء نسبوا هذا القول إلى اليهود واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : إن يد الله مغلولة : يعنون أنه يتجمل بالعمالة وذلك الجمل مناسب للجهل المذكور في هذه الآية . وثانيها : ما روى في الخبر أنهم تكلموا بذلك على ما رواه في قصة أبي بكر . وثالثها : أن القول بالتنشيه غالب على اليهود ، ومن قال بالتنشيه لا يمكنه إثبات كونه تعالى قادراً على كل المقدورات ، وإذا عجز عن إثبات هذا الأصل عجز عن بيان أنه غني وليس بفقر .

والوجه الرابع : أن موسى عليه الصلاة والسلام لما طلب منهم أن يراقوه في مجاهدة الأعداء قالوا : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون . فومى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا : لما كان الإله قادراً فأى حاجة به إلى جهادنا ، وكذا ههنا أن محمداً عليه الصلاة والسلام لما طلب منهم الجهاد يذل المال قالوا : لما كان الإله غنياً فأى حاجة به إلى أموالنا . فكان إسنادهم هذه الشبهة إلى اليهود لا تقا من هذا الوجه ، وإن كان لا يمتنع أن يكون غيرهم من الجهاد قد قال ذلك . والأظهر أنهم قالوه على سبيل الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، يعني لو صدق محمد في

أن الإله يطلب المال من عبده لكان قديراً ، ولما كان ذلك محالاً ثبت أنه كاذب في هذا الإخبار ، أو ذكره على سبيل الاستهزاء والسخرية ، فأما أن يقول الماثل مثل هذا الكلام عن اعتقاد فهو بعيد .  
 (المسألة الثانية) هذه الآية تدل على أنه تعالى سميع للأقوال ، ونظيره قوله تعالى (قد سمع الله قول التي تمادلك)

(المسألة الثالثة) ظاهر الآية يدل على أن قاتل هذا القول كانوا جماعة ، لأنه تعالى قال (الذين قالوا) وظاهر هذا القول يفيد الجمع . وأما ما روى أن قاتل هذا القول هو فتاح اليهودي ، فهذا يدل على أن غيره لم يقل ذلك ، فلما شهد الكتاب أن القاتلين كانوا جماعة وجب القطع بذلك .  
 ثم قال تعالى (سنكتب ما قالوا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حزة (سيكتب) بالياء وضمها على ما لم يسم فاعله (وقتلهم الأنبياء) برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم ، والباقون بالنون وفتح اللام إضافة إليه تعالى . قال صاحب الكشف : وقرأ الحسن والأعرج (سيكتب) بالياء وتسمية الفاعل .

(المسألة الثانية) هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوهاً : أحدها : أن يكون المراد من كتب عليهم إثبات ذلك عليهم وأن لا يلغوا ولا يطرح ، وذلك لأن الناس إذا أرادوا إثبات الشيء على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه ، والله تعالى جعل الكتب مجازاً عن إثبات حكم ذلك عليهم . الثاني : سنكتب ما قالوا في الكتب التي تكتب فيها أعمالهم ليقرأوا ذلك في جراند أعمالهم يوم القيامة ، والثالث : عندي فيه احتمال آخر ، وهو أن المراد : سنكتب عنهم هذا الجمل في القرآن حتى يعلم الخلق إلى يوم القيامة شدة تعنت هؤلاء وجهلهم وجهدهم في الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بكل ما قدروا عليه .

ثم قال (وقتلهم الأنبياء بغير حق) أي ونكتب قتلهم الأنبياء بغير حق ، وفيه مسألتان :  
 (المسألة الأولى) الفائدة في ضم أنهم قتلوا الأنبياء إلى أنهم وصفوا الله تعالى بالفقر ، هي بيان أن جهل هؤلاء ليس مخصوصاً بهذا الوقت ، بل هم منذ كانوا ، مصرون على الجهالات والمخافات .

(المسألة الثانية) في إضافة قتل الأنبياء إلى هؤلاء وجهان : أحدهما : سنكتب ما قال هؤلاء ونكتب ما فعله أسلافهم فتجاذى الفريقين بما هو أهله ، كقوله تعالى (وإذ قتلتم نفساً) أي قتلها أسلافكم (وإذ نجيناكم من آل فرعون . وإذ فرقنا بكم البحر) والفاعل لهذه الأشياء هو أسلافهم ، والمعنى أنه سيحفظ على الفريقين معاً أقوالهم وأفعالهم .

(والوجه الثاني) سنكتب على هؤلاء ما قالوا بأنفسهم ، ونكتب عليهم رضاهم بقتل آبائهم

الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين . وعن الشعبي أن رجلاً ذكر عنده عثمان رضي الله عنه وحسن قتله ، فقال الشعبي : صرت شريكاً في دمه ، ثم قرأ الشعبي (قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم تنصتوا) فنسب لهؤلاء قتلهم وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة .

ثم قال تعالى (وقول ذوقوا عذاب الحريق) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة (سيكتب) على لفظ ما لم يسم فاعله (وقتلهم الأنبياء) برفع اللام (ويقول ذوقوا) بالياء المنقطعة من تحت ، والباقون (سكتب) وهول) بالنون

(المسألة الثانية) المراد أنه تعالى ينتقم من هذا القاتل بأن يقول له ذق عذاب الحريق ، كما أدقت المسلمين النصص ، والحريق هو المحرق كالآلیم بمعنى المولم .

(المسألة الثالثة) يحتمل أن يقال له هذا القول عند الموت أو عند الحشر أو عند قراءة الكتاب

ويحتمل أن يكون هذا كناية عن حصول الوعيد ، وإن لم يكن هناك قول

(المسألة الرابعة) لقاتل أن يقول : إنهم أوردوا سؤالاً وهو أن يطلب المال من غيره كان قسيراً محتاجاً ، فلو طلب الله المال من عبيده لكان قتيلاً وذلك محال ، فوجب أن يقال : إنه لم يطلب المال من عبيده ، وذلك يقدح في كون محمد عليه الصلاة والسلام صادقاً في ادعاء النبوة فهذا هوشبة القوم فأين الجواب عنها ؟ وكيف يحسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها ؟ فنقول : إذا فرعنا على قول أصحابنا من أهل السنة والجماعة قلنا : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ،

فلا يبعد أن يأمر الله تعالى عبيده بئذ الأموال مع كونه تعالى أغنى الأغنياء

وإن فرعنا على قول المعتزلة في أنه تعالى يراعى المصالح لم يبعد أن يكون في هذا التكليف أنواع من المصالح المائدة إلى العباد : منها : أن إيفاق المال يوجب زوال حب المال عن القلب ، وذلك من أعظم المنافع ، فانه اذا مات فلو بقي في قلبه حب المال مع أنه ترك المال لكان ذلك سبباً لتألم روحه بتلك المسارقة ، ومنها : أن يتوسل بذلك الاتفاق الى الثواب المخلد المؤبد ، ومنها : أن بسبب الاتفاق يصير القلب فارغاً عن حب ماسوى الله ، ويقتدر ما يزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى فيه حب الله ، وذلك رأس السعادات ، وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله في القرآن وبينها مراراً وأطواراً ، كما قال (والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً) وقال (والآخرة خير وأبقى) وقال (ورضوان من الله أكبر) وقال (فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون) فلما تقدم ذكر هذه الوجوه على الاستقصاء كان إيراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه البينات محض التعتن ، فلهاذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد .

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عٰهَدَ إِلَيْنَا اَلَّا تُوْمِنَ لِرَسُوْلٍ حَتّٰى يَأْتِيَنَا بِقُرْبٰنٍ تَاْكُلُهٗ  
النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِىَ بِالْبَيِّنٰتِ وَبِالَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ اِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ (١٨٣)

ثم قال تعالى (ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد) وفي الآية مسائل :  
(المسألة الأولى) أنه تعالى لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه فقال (ذلك بما قدمت أيديكم)  
أي هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله بالفقر وأقدمتم على قتل الأنبياء ، فيكون هذا  
العقاب عدلا لا جورا .

(المسألة الثانية) قال الجبائي : الآية تدل على أن فعل العقاب بهم كان يكون ظلما بتقدير أن  
لا يقع منهم تلك الذنوب ، وفيه بطلان قول المجبرة : أن الله يعذب الأطفال بغير جرم ، ويجوز  
أن يعذب البالغين بغير ذنب ، ويدل على كون العبد فاعلا ، وإلا لكان الظلم حاصلا .  
والجواب : أن ما ذكرتم معارض بمسألة الداعي ومسألة العلم على ما شرحناه مراراً وأطوارا .  
(المسألة الثالثة) لقاتل أن يقول (وما ربك بظلام للعبيد) يفيد نفي كونه ظلاما ، ونفي الصفة  
يوم بقاء الأصل ، فهذا يقتضى ثبوت أصل الظلم .

أجاب القاضي عنه بأن العذاب الذى توعده بأن يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما ، فنفاه على  
حد عظمه لو كان ثابتا ، وهذا يؤكد ما ذكرنا أن إيصال العقاب إليهم يكون ظلما لو لم يكونوا مذبذبين .  
(المسألة الرابعة) اعلم أن ذكر الأيدي على سبيل المجاز ، لأن الفاعل هو الانسان لا اليد ،  
إلا أن اليد لما كانت آلة الفعل حسن إسناد الفعل إليها على سبيل المجاز ، ثم في هذه الآية ذكر  
اليد بلفظ الجمع فقال (بما قدمت أيديكم) وفي آية أخرى ذكر بلفظ التثنية فقال (ذلك بما قدمت  
يديدك) والكل حسن متعارف في اللغة .

قوله تعالى «الذين قالوا إن الله عهد إلينا أن لا تؤمن لرسول حتى يأتينا قربان تأكله النار  
قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم تقتلتموهم ان كنتم صادقين»

اعلم أن هذه هي الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم ، وتقريرها أنهم  
قالوا : إن الله عهد إلينا أن لا تؤمن لرسول حتى يأتينا قربان تأكله النار ، وأنت يا محمد ما ضلت ذلك



فوجب أن لا تكون من الأنبياء ، فهذا بيان وجه النظم ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ومالك بن الصيف ، ووهب بن يهودا ، وزيد بن الثايب ، وفطاح بن عازوراء وغيرهم ، أنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يا محمد زعم أنك رسول الله وأنه تعالى أنزل عليك كتاباً ، وقد عهد الله إلينا في التوراة أن لا تؤمن لرسول حتى يأتينا بقرآن تأكله النار ، ويكون لها دوى خفيف ، تنزل من السماء ، فان جئتنا بهذا صدقناك ، فنزلت هذه الآية . قال عطاء : كانت بنو إسرائيل يذبحون لله ، فيأخذون الثروب وأطياب اللحم فيضعونها في وسط بيت ، والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي ربه ، وبنو إسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتزل نار بيضاء لها دوى خفيف ولا دخان لها فأكل كل ذلك القربان .

واعلم أن العلماء فيما ادعاه اليهود قولين : الأول وهو قول السدى : أن هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط ، وذلك أنه تعالى قال في التوراة : من جاءكم زعم أنه نبي فلا تصدقوه حتى يأتكم بقرآن تأكله النار إلا المسيح ومحمدا عليهما السلام . فانهما اذا أتيا فآمنوا بهما فانهما يأتيان بنير قربان تأكله النار . قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام ، فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت .

(القول الثاني) ان ادعاء هذا الشرط كذب على التوراة ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أنه لو كان ذلك حقاً لكانت معجزات كل الأنبياء هذا القربان ، ومعلوم أنه ما كان الأمر كذلك ، فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت أشياء سوى هذا القربان . وثانيها : أن نزول هذه النار وأكلها للقربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات على السواء ، فلم يكن في تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فائدة ، بل لما ظهرت المعجزة القاهرة على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب القطع بنبوته سواء ظهرت هذه المعجزة أو لم تظهر . وثالثها : أنه إما أن يقال إنه جاء في التوراة أن مدعى النبوة وإن جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله إلا أن يجيء بهذه المعجزة المعينة ، أو يقال جاء في التوراة أن مدعى النبوة يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هي بجيء النار ، أو شيء آخر ، والأول باطل ، لأن على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات دالاً على الصدق ، وإذا جاز الطعن في سائر المعجزات جاز الطعن أيضاً في هذه المعجزة المعينة .

(وأما الثاني) فإنه يقتضى توقيت الصدق على ظهور مطلق المعجزة ، لا على ظهور هذه المعجزة المعينة ، فكان اعتبار هذه المعجزة عبثاً ولغو ، فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية والله أعلم .

(المسألة الثانية) في محل (الذين) وجوه : أحدها : قال الزجاج : الجر ، وهذا نعمت العبيد ، والتقدير : وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا . وثانيها : أن التقدير : لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله قسير ، وقول الذين قالوا إن الله عهد إلينا . وثالثها : أن يكون رضا بالابتداء والتقدير ؛ هم الذين قالوا ذلك .

(المسألة الثالثة) قال الواحدي رحمه الله : القربان البر الذي يتقرب به إلى الله ، وأصله المصدر من قوله قرب قربانا ، كالكفران والرجحان والخسران ، ثم سمي به نفس المتقرب به ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لكعب بن عجرة «يا كعب الصوم جنة والصلاة قربان» أي بها يتقرب إلى الله ويستشفع في الحاجة لديه .

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة فقال (قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم تقتسموه إن كنتم صادقين) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى بين بهذه الدلائل أنهم يطلبون هذه المعجزة لاعلى سبيل الاسترشاد ، بل على سبيل التعتن ، وذلك لأن أسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الأنبياء المتقدمين مثل زكريا وعيسى وصي عليهم السلام ، وهم أظهروا هذا المعجز ، ثم إن اليهود سمعوا في قتل زكريا وعيسى ويزعمون أنهم قتلوا عيسى عليه السلام أيضاً ، وذلك يدل على أن أولئك القوم إنما طلبوا هذا المعجز من أولئك الأنبياء على سبيل التعتن ، إذ لو لم يكن كذلك لما سمعوا في قتلهم ، ثم إن المتأخرين راضون بأفعال أولئك المتقدمين ومصربون لهم في كل ما فعلوه ، وهذا يقتضي كون هؤلاء في طلب هذا المعجز من محمد عليه الصلاة والسلام متعتنين ، وإذا ثبت أن عليهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعتن لاعلى سبيل الاسترشاد ، لم يجب في حكمة الله إسعافهم بذلك ، لاسيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا الجواب شاف عن هذه الشبهة

(المسألة الثانية) إنما قال (قد جاءكم رسل من قبلي) ولم يقل جاءكم رسل لأن قبل المؤنث يذكر إذا تقدمه

(المسألة الثالثة) المراد بقوله (وبالذي قلتم) هو ما طلبوه منه ، وهو القربان الذي تأكله النار .

واعلم أنه تعالى لم يقل : قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم ، بل قال (قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم) والفائدة : أن القوم قالوا إن الله تعالى وقف التصديق بالنبوّة على ظهور القربان الذي تأكله النار ، فلو أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لهم : إن الأنبياء المتقدمين أتوا

فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ «١٨٤» كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنْ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ «١٨٥»

هذا القربان ، لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم ، لاحتمال أن الاتيان بهذا القربان شرط للنبوة لا موجب لها ، والشرط هو الذى يلزم عند عدمه عدم المشروط ، لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط ، ثبت أنه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا ، أما لما قال (قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالنزى قاتم) كان الالزام واردا ، لانهم لما أتوا بالبينات فقد أتوا بالموجب للتصديق ، ولما أتوا بهذا القربان فقد أتوا بالشرط ، وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوقة واجبا ، ثبت أنه لو لا قوله (جاءكم بالبينات) لم يكن الالزام واردا على القوم والله أعلم

قوله تعالى ﴿فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحرج عن النار وأدخل الجنة فقد فازوما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾

فى قوله (فان كذبوك) وجوه : أحدها : فان كذبوك فى قولك ان الانبياء المتقدمين جاءوا إلى هؤلاء اليهود بالقربان الذى تأكله النار فكذبوهم وقتلوهم ، فقد كذب رسل من قبلك : نوح وهود وصالح وابراهيم وشعيب وغيرهم - والثانى : ان المراد : فان كذبوك فى أصل النبوة والشرية فقد كذب رسل من قبلك ، ولعل هذا الوجه أوجه ، لانه تعالى لم يخص ، ولأن تكذيبهم فى أصل النبوة أعظم ، ولأنه يدخل تحته التكذيب فى ذلك الحجاج . والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبيان أن هذا التكذيب ليس أمرا مختصا به من بين سائر الانبياء ، بل شأن جميع الكفار تكذيب جميع الانبياء والطلعن فيهم ، مع أن حالهم فى ظهور المعجزات عليهم وفى نزول الكتب إليهم كحالهم ، ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من أولئك الأمم واحتملوا إيذاءهم فى جنب تأدية الرسالة ، فكان مناسبا بهم سالكا مثل طريقتهن فى هذا المعنى ، وإنما صار ذلك تسلية لأن المصيبة إذا عمت طابت وخفت ، فأما البينات فهى الحجج والمعجزات ، وأما الزبر فهى الكتب ، وهى جمع زبور ، والزبور الكتاب ، بمعنى المزبور أى المكتوب ، يقال زبرت الكتاب

أى كتيبته، وكل كتاب زبور. قال الزجاج: الزبور كل كتاب ذى حكمة، وعلى هذا: الاشبه أن يكون معنى الزبور من الزبر الذى هو الزجر، يقال: زبرت الرجل إذا زجرته عن الباطل، وسمى الكتاب زبوراً لموافيه من الزبر عن خلاف الحق، وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواظط. وقرأ ابن عباس (وبالزبر) أعاد الباء للتأكيد وأما «المنير» فهو من قولك أنرت الشيء أى أوضحته، وفي الآية مسائلتان.

﴿المسألة الأولى﴾ المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب، وهذا يقتضى أن يقال إن معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم، وذلك يدل على أن أحداً من الأنبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم، فالتوراة والإنجيل والزبور والصحف ما كان شيء منها معجزة، وأما القرآن فهو وحده كتاب ومعجزة، وهذا أحد خواص الرسول عليه الصلاة والسلام

﴿المسألة الثانية﴾ عطف «الكتاب المنير» على «الزبر» مع أن الكتاب المنير لا بد وأن يكون من الزبر، وإنما حسن هذا العطف لأن الكتاب المنير أشرف الكتب وأحسن الزبر، لحسن العطف كما في قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح) وقال (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) ووجه زيادة الشرف فيه إما كونه مشتملاً على جميع الشريعة، أو كونه باقياً على وجه الدهر، ويحتمل أن يكون المراد بالزبر: الصحف، وبالكتاب المنير التوراة والإنجيل والزبور.

قوله تعالى «كل نفس ذائقة الموت»

اعلم ان المقصود من هذه الآية تأكيد تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام والمبالغة في إزالة الحزن من قلبه وذلك من وجهين: أحدهما: أن عاقبة الكل الموت، وهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شيء منها، والحزن متى كان كذلك لم يلفت العاقل اليه. والثاني: ان بعد هذه الدار دار يتميز فيها المحسن عن المسىء، ويتوفر على عمل كل واحد ما يليق به من الجزاء، وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة في إزالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (كل نفس ذائقة الموت) سؤال: وهو أن الله تعالى يسمى بالنفس قال (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) وأيضاً النفس والذات واحد فعلى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس، ويلزم على هذا عموم الموت في الجمادات، وأيضاً قال تعالى (ضعف من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله) وذلك يقتضي أن لا يموت الداخلون في ههنا

الاستثناء، وهذا العموم يقتضى موت الكل، وأيضا يقتضى وقوع الموت لأهل الجنة ولأهل النار لأن كلهم نفوس

وجوابه: أن المراد بالآية المسكفون الحاضرون في دار التكليف بدليل أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز) فإن هذا المعنى لا يتأتى إلا فيهم، وأيضا العام بعد التخصيص يبق حجة

(المسألة الثانية) «ذائقة» فاعلة من الذوق، واسم الفاعل إذا أضيف إلى اسم وأريد به الماضي لم يجر فيه إلا الجر، كقولك: زيد ضارب عمرو أمس، فإن أردت به الحال والاستقبال جاز الجر والنصب تقول: هو ضارب زيد غدا، وضارب زيد غدا، قال تعالى (هل هن كاشفات ضربه وكاشفات ضربه) قرئ بالوجهين لأنه للاستقبال. وروى عن الحسن أنه قرأ (ذائقة الموت) بالتثنية ونصب «الموت» وهذا هو الأصل وقرأ الأعشى (ذائقة الموت) بطرح التثنية مع النصب كقوله

ولا ذاكر الله إلا قليلا

وتعام الكلام في هذه المسألة يأتي في سورة النساء عند قوله (ظالمى أنفسهم) إن شاء الله تعالى (المسألة الثالثة) زعمت الفلاسفة أن الموت واجب الحصول عند هذه الحياة الجسائية، وذلك لأن هذه الحياة الجسائية لا تحصل إلا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية، ثم إن الحرارة الغريزية تؤثر في تحايل الرطوبة الغريزية، ولا تزال تستمر هذه الحالة إلى أن تفتى الرطوبة الأصلية فتنتفى الحرارة الغريزية ويحصل الموت، فهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه الحياة. قالوا وقوله (كل نفس ذائقة الموت) يدل على أن النفوس لا تموت بموت البدن، لأنه جعل النفس ذائقة الموت، والذائق لا بد وأن يكون باقيا حال حصول الذوق، والمعنى أن كل نفس ذائقة موت البدن، وهذا يدل على أن النفس غير البدن، وعلى أن النفس لا تموت بموت البدن، وأيضا: لفظ النفس يختص بالأجسام، وفيه تنبيه على أن ضرورة الموت مختصة بالحياة الجسائية، فأما الأرواح المجردة فلا، وقد جاء في الروايات ما هو خلاف ذلك، فإنه روى عن ابن عباس أنه قال: لما نزل قوله تعالى (كل من عليها فإن) قالت الملائكة مات أهل الأرض، ولما نزل قوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) قالت الملائكة متنا.

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (كل نفس ذائقة الموت) يدل على أن المقتول يسمى بالميت وإنما لا يسمى المذكي بالميت بسبب التخصيص بالعرف.

ثم قال تعالى ﴿وإنما توفون أجوركم يوم القيامة﴾ بين تعالى أن تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف إلا يوم القيامة، لأن كل منفعة تصل الى المكلف في الدنيا فهي مكتوبة بالتعموم والمعموم وبخوف الانقطاع والزوال، والاجر التام والثواب الكامل إنما يصل الى المكلف يوم القيامة لأن هناك يحصل السرور بلا غم، والأمن بلا خوف، واللذة بلا ألم، والسعادة بلا خوف الالة باع، وكذا القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا ألم خالص عن شوائب اللذة، بل يمتزج به واحات وتخفيفات، وإنما الألم التام الخالص الباقي هو الذي يكون يوم القيامة، نعوذ بالله منه .

ثم قال تعالى ﴿فمن زحرج عن النار وأدخل الجنة فقد فاز﴾ الزحرجة التحية والابعاد، وهو تكرير الزح، والزح هو الجذب بمجعة، وهذا تنبيه على أن الانسان حينما كان في الدنيا كأنه كان في النار، وما ذلك إلا لكثرة آفاتها وشدة بلياتها، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن» واعلم أنه لا مقصود للانسان وراء هذين الأمرين، الخلاص عن العذاب، والوصول الى الثواب، فبين تعالى أن من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الأقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها. وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها» وقرأ قوله تعالى ﴿فمن زحرج عن النار وأدخل الجنة فقد فاز﴾ وقال عليه الصلاة والسلام «من أحب أن يزحرج عن النار ويدخل الجنة فلتدركه منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليؤت الى الناس ما يحب أن يؤتى اليه».

ثم قال ﴿وما الحياة الدنيا إلامتاع النور﴾ النور مصدر من قولك: غررت فلاناً غروراً شبه الله الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام ويفر عليه حتى يشتريه ثم يظهر له فسادته وردائه والشیطان هو المدلس النور، وعن سعيد بن جبیر: أن هذا في حق من أثر الدنيا على الآخرة، وأما من طلب الآخرة بها فلننها نعم المتاع والله أعلم .

واعلم أنفساد الدنيا من وجوه: أولها: أنه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان غمه وممه أزيد من سروره، لأجل قصر وقته وقلة الوثوق به وعدم علمه بأنه هل يتنفع به أم لا، وثانيها: أن الانسان كلما كان وجدانه بمرادات الدنيا أكثر كان حرصه في طلبها أكثر، وكلما كان الحرص أكثر كان ألم القلب بسبب ذلك الحرص أشد، فان الانسان يتوهم أنه إذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك، بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته، وثالثها: أن الانسان بقدر ما يجد من الدنيا يتي محروما عن الآخرة التي هي أعظم السعادات والخيرات، ومتى عرفت هذه الوجود الثلاثة

تَلْبُونَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ١٨٦

علت أن الدنيا متاع الغرور ، وأنها كما وصفها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضى الله عنه حيث قال : لبن مسها قاتل سمها . وقال بعضهم : الدنيا ظاهرها مطية السرور ، وباطنها مطية الشرور .

قوله تعالى ﴿ تلبون في أموالكم وأفسكم ﴾ ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور ﴿

اعلم أنه تعالى ماسى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ( كل نفس ذائقة الموت ) زاد في تسليته بهذه الآية ، فينبى أن الكفار بعد أن آذوا الرسول والمسلمين يوم أحد ، فسؤذونهم أيضاً في المستقبل بكل طريق يمكنهم . من الإيذاء بالنفس والإيذاء بالمال ، والغرض من هذا الإعلام أن يوطنوا أنفسهم على الصبر وترك الجزع ، وذلك لأن الإنسان إذا لم يعلم نزول البلاد عليه فاذا نزل البلاد عليه شق ذلك عليه ، أما إذا كان عالماً بأنه سينزل ، فاذا نزل لم يعظم وقعه عليه  
أما قوله ﴿ تلبون في أموالكم وأفسكم ﴾ فيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال الواحدى رحمه الله : اللام لام القسم ، والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو لسكونها وسكون النون ، ولم تكسر لالتقاء الساكنين لأنها واو جمع فحركت بما كان يجب لمسا قبلها من الضم ، ومثله ( اشترؤا الضلالة )

( المسألة الثانية ) ( تلبون ) لتختبرن ، ومعلوم أنه لا يجوز في وصف الله تعالى الاختبار لأنه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الردى ، ولكن معناه في وصف الله تعالى أنه يعامل العبد معاملة المختبر .

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم : المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح والهزيمة من جهة الكفار ، ومن حيث أزموا الصبر في الجهاد . وقال الحسن : المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال ، وهى الصلاة والزكاة والجهاد . قال القاضى : والظاهر يحتمل كل واحد من الأمرين فلا يمتنع حمله عليهما .

وأما قوله ﴿ولتسمن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً﴾ فالمراد منه أنواع الايذاء الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركن للمستلئين ، وذلك لأنهم كانوا يقولون عزير ابن الله ، والمسيح ابن الله ، وثالث ثلاثة ، وكانوا يطعنون في الرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما يقدرون عليه ، ولقد هجاه كعب بن الأشرف ، وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم . وأما المشركون فهم كانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم ويجمعون العساكر على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم ويضطرون المسلمين عن نصرته ، فيجب أن يكون الكلام محمولا على الكل إذ ليس حمله على البعض أولى من حمله على الثاني . ثم قال تعالى علفا على الأمرين ﴿وإن تصبروا وتتقوا فأن ذلك من عزم الأمور﴾ وفيه مسائل (المسألة الأولى) قال المفسرون : بعث الرسول صلى الله عليه وسلم أبا بكر إلى فتحاص اليهودى يستمده ، فقال فتحاص قد احتاج ربك إلى أن نمده ، فهم أبو بكر رضى الله عنه أن يضربه بالسيف ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه : لا تغلب على شيء حتى ترجع إلى ، فتذكر أبو بكر رضى الله عنه ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) للآية تأويلان : الاول : أن المراد منه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء في النفس والمال ، والمصابرة على تحمل الأذى وترك المعارضة والمقاومة ، وإنما وجب الله تعالى ذلك لأنه أقرب إلى دخول المخالف في الدين ، كما قال (فقولا له قولاً ليأثمه ليتذكر أو يخشى) وقال (قل للذين آمنوا ينفقوا للذين لا يرجون أيام الله) والمراد بهذا الغفران الصبر . وترك الانتقام وقال تعالى (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقال (صابر كاصبر أولوا العزم من الرسل) وقال (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) قال الواحدى رحمه الله : كان هذا قبل نزول آية السيف . قال القفال رحمه الله : الذى عندى أن هذا ليس بمفسوخ والظاهر أنها نزلت عقيب قصة أحد ، والمعنى أنهم أمروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الأقوال الجارية فيما بينهم ، واستعمال مداراتهم في كثير من الأحوال . والأمر بالقتال لا ينافى الأمر بالمصابرة على هذا الوجه ، وأعلم أن قول الواحدى ضعيف ، والقول لما قاله القفال (الوجه الثانى فى التأويل) أن يكون المراد من الصبر والتقوى : الصبر على مجاهدة الكفار ومنابتهم والانكار عليهم ، فأمروا بالصبر على مشاق الجهاد ، والجرى على نهج أبى بكر الصديق رضى الله عنه فى الانكار على اليهود والاتقاء عن المداينة مع الكفار ، والسكوت عن إظهار الانكار (المسألة الثالثة) الصبر عبارة عن احتمال المكروه ، والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا يبنى



وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ  
فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ «١٨٧»

قدم ذكر الصبر ثم ذكر عقبه التقوى، لأن الإنسان إنما يقدم على الصبر لأجل أنه يريد الانتقام عما لا ينبغي، وفيه وجه آخر: وهو أن المراد من الصبر هو أن مقابلة الاساءة بالاساءة تفضي إلى ازدياد الاساءة، فأمر بالصبر قليلا لمضار الدنيا، وأمر بالتقوى قليلا لمضار الآخرة، فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لأداب الدنيا والآخرة

(المسألة الرابعة) قوله (من عزم الأمور) أى من صواب التدبير الذى لاشك في ظهور الرشد فيه، وهو مما ينبغي لكل عاقل أن يزم عليه، فتأخذ نفسه لاحالة به، والمزم كأنه من جملة الحرم وأصله من قول الرجل: عزمت عليك أن تفعل كذا، أى ألزمتك لياحالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه، فإكان من الأمور حيد العاقبة معروفاً بالرشد والصواب فهو من عزم الأمور لأنه مما لا يجوز لعاقل أن يترخص في تركه، ويحتمل وجهاً آخر، وهو أن يكون معناه: فإن ذلك مما قد عزم عليك فيه أى ألزمتك الأخذ به والله أعلم

قوله تعالى (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ)

اعلم أن في كيفية النظم وجهين: الأول: أنه تعالى لما حكى عن اليهود شها طاعته في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وأجاب عنه أتبعه بهذه الآية، وذلك لأنه تعالى أوجب عليهم في التوراة والانجيل على أمة موسى وعيسى عليهما السلام، أن يشرحو ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته، والمراد منه التعجب من حالهم كأنه قيل: كيف يليق بكم إيراد العطن في نبوته ودينه مع إن كنتم ناطقة ودالة على أنه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدق نبوته ودينه. الثانى: أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتساب الأذى من أهل الكتاب، وكان من جملة آيذائهم للرسول صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا يكتُمون ما في التوراة والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته، فكانوا يجر فونها ويذكرون لها تأويلات فاسدة، فينبى أن هذا من تلك الجملة التى يجب فيها الصبر وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وأبو بكر وعاصم وأبو عمرو (ليبينه ولا يكتمونه) بالياء فيما

كتابة عن أهل الكتاب ، وقرأ الباقون بالتاء فهما على الخطاب الذى كان حاصلًا فى وقت أخذ الميثاق ، أى فقال لهم : لتيئنه ، ونظير هذه الآية قوله (وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدون إلا الله) بالتاء والياء ، وأيضًا قوله (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض)

(المسألة الثانية) الكلام فى كيفية أخذ الميثاق قد تقدم فى الآية المتقدمة ، وذلك لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أوردوا الدلائل فى جميع أبواب التكليف والأزوم قبولها ، فالتة سبحانه وتعالى إنما أخذ الميثاق منهم على لسان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فذلك التوكيد والالزام هو المراد بأخذ الميثاق . وعن سعيد بن جبير : قلت لابن عباس: ان أصحاب عبد الله يقرؤن (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) فقال أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم . واعلم أن الزام هذا الاظهار لاشك أنه مخصوص بملساء القوم الذين يعرفون ما فى الكتاب والله أعلم

(المسألة الثالثة) الضمير فى قوله (لتيئنه للناس ولا تكتمونه) إلى ماذا يعود ؟ فيه قولان قال سعيد بن جبير والسدى : هو عائذ إلى محمد عليه السلام ، وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائذًا إلى معلوم غير مذكور ، وقال الحسن وقادة : يعود إلى الكتاب فى قوله (أوتوا الكتاب) أى أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس ما فى التوراة والإنجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(المسألة الرابعة) اللام التأكيد يدخل على اليقين ، تقديره : استحلّفهم ليعينه

(المسألة الخامسة) إنما قال: ولا تكتمونه ولم يقل : ولا تكتمنه ، لأن الواو واو الحال دون واو العطف ، والمعنى لتيئنه للناس غير كاتمين .

فان قيل : البيان يضاد الكتمان ، فلما أمر بالبيان كان الأمر به نهائى عن الكتمان ، فما الفائدة فى ذكر النهى عن الكتمان ؟

قلنا : المراد من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة والإنجيل ، والمراد من النهى عن الكتمان أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المعطلة .

(المسألة السادسة) اعلم أن ظاهر هذه الآية وإن كان محتصا باليهود والنصارى فإنه لا يبعد أيضاً دخول المسلمين فيه ، لأنهم أهل القرآن وهو أشرف الكتب ، حتى أن الحجاج أرسل إلى الحسن وقال : ما الذى بلغنى عنك ؟ فقال ما كل الذى بلغنى عنى قلته : ولا كل ما قلته ببلغنى ، قال أنت الذى قلت إن التفائق كان مقموعا فأصبح قد تمعم وتقلد سيفاً ، فقال نعم ، فقال : وما الذى حملك على هذا ونحن نكرهه ، قال : لأن الله أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليعينه للناس ولا يكتمونه . وقال قتادة : مثل علم لا يقال به كمثل كتم لا ينفق منه ، ومثل حكمة لا تخرج كمثل

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٨٨، وَلِلَّهِ مَلَكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٨٩،

صنم قائم لا يأكل ولا يشرب، وكان يقول: طوبى لعالم ناطق، ولستم وعاء، هذا علم علما فبذله، وهذا سمع خيرا فوعاه، قال عليه الصلاة والسلام «من كتم علما عن أهله ألجم بلجام من نار» وعن علي رضي الله عنه: ما أخذ الله على أهل الجهل أن تعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا.

ثم قال تعالى ﴿فنبؤهم وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون﴾ والمراد أنهم لم يراعوه ولم يلتفتوا إليه، والنبد وراء الظهر مثل الطرح وترك الاعتداد، ونقيضه: جمعه نصب عينه والقاؤه بين عينيه وقوله ﴿واشتروا به ثمنا قليلا﴾ معناه أنهم أخفوا الحق ليتوسلوا به إلى وجدان شيء من الدنيا، فكل من لم يبين الحق للناس وكنم شيئا منه لفرض فاسد، من تسهيل على الظلمة وتطبيب قلوبهم، أو لجرم منعة، أو لتقية وخوف، أو لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد.

قوله تعالى ﴿لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم والله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير﴾

اعلم أن هذا من جملة ما دخل تحت قوله (ومن الذين أشركوا أذى كثيرا) فيبين تعالى أن من جملة أنواع هذا الأذى أنهم يفرحون بما أتوا به من أنواع الخبث والتليس على ضعفة المسلمين، ويحبون أن يحمدوا بأنهم أهل البر والتقوى والصدق والديانة، ولا شك أن الإنسان يتأذى بمشاهدة مثل هذه الأحوال، فأمر النبي عليه الصلاة والسلام بالمصارة عليهم، وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) اقرأ حزة وعاصم والكسائي بالياء المنقطعة من فوق، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بالياء المنقطعة من تحت، وكذا في قوله (فلا تحسبنهم) أما القراءة الأولى ففيها وجهان: أحدهما: أن يقرأ كلاهما بفتح الياء. والثاني: أن يقرأ كلاهما بضم الياء، فنقرأ بالياء وفتح الياء، فيهما جعل التقدير: لا تحسبن يا محمد، أو أيها السامع، ومن ضم الياء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين: وجعل أحد المفعولين الذين يفرحون، والثاني بمفازة وقوله (فلا تحسبنهم بمفازة) تأكيد

للأول، وحسنت أعادته لطول الكلام، كقولك: لا تظن زيذا إذا جاءك وكلمك في كذا وكذا فلا تظنه صادقا، وأما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطعة من تحت في قوله (لا يحسبن) فهي أيضا وجهان: الأول: بفتح الباء ويضمها فيها جعل الفعل للرسول صلى الله عليه وسلم والباقي كما علمت

(والوجه الثاني) بفتح الباء في الأول وضمها في الثاني وهو قراءة أبي عمرو، ووجهه أنه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدا من مفعولي، ثم أعاد قوله (فلا تحسبن) بضم الباء وقوله (هم) رفع باسناد الفعل إليه، والمفعول الأول مخوف والتقدير: ولا تحسبن هؤلاء الذين يفرحون أنفسهم بمفازة من العذاب

(المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى وصف هؤلاء القوم بأنهم يفرحون بفعلهم ويحبون أيضا أن يحمدا بما لم يفعلوا، والمفسرون ذكروا فيه وجوها: الأول: أن هؤلاء اليهود يفرحون بنصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الأفاضل من الناس، ويفرحون بهذا الصنع ثم يحبون أن يحمدا بأنهم أهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب، وهو قول ابن عباس، وأنت إذا أنصفت عرفت أن أحوال أكثر الخلق كذلك، فأنهم يأتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجود ما مطلوبهم، ثم يحبون أن يحمدا بأنهم أهل العفاف والصدق والدين والثاني: روى أنه عليه الصلاة والسلام سأل اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق وأخبروا بخلافه، وأرواه أنهم قد صدقوه وفرحوا بذلك التليس، وطلبوا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يثني عليهم بذلك، فأطلع الله رسوله على هذا السر. والمعنى أن هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التليس وتوقعوا منك أن تثني عليهم بالصدق والوفاء. الثالث: يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم، ويحبون أن يحمدا بما لم يفعلوا من اتباع دين إبراهيم، حيث ادعوا أن إبراهيم عليه السلام كان على اليهودية وأنهم على دينه. الرابع: أنه نزل في المنافقين فأنهم يفرحون بما أتوا من إظهار الإيمان للمسلمين على سبيل التفات من حيث أنهم كانوا يتوصلون بذلك إلى تحصيل مصالحهم في الدنيا، ثم كانوا يتوقعون من النبي عليه الصلاة والسلام أن يحمدهم على الإيمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم. الخامس: قال أبو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفزو، ويفرحون بقعودهم عنه فإذا قدم اعتذروا إليه فيقبل عندهم، ثم طمعوا أن يثني عليهم كما كان يثني عن المسلمين المجاهدين. السادس: المراد منه كتبهم ما في التوراة من أخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد صلى

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي

الْأَلْبَابِ ١٩٠

الله عليه وسلم، وبالأقرار بنبوته ودينه، ثم انهم فرحوا بكتبتهم لذلك وإعراضهم عن نصوص الله تعالى، ثم زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه، وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة.

واعلم أن الأولى أن يحمل على الكل، لأن جميع هذه الأمور مشتركة في قدر واحد، وهو أن الانسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويضرب به، ثم يتوقع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والاقبال على طاعة الله.

(المسألة الثالثة) في قوله (بما أنوا) بحثان: الأول: قال الفراء: قوله (بما أنوا) يريد فعلوه كقوله (واللذان يأتيانها منكم) وقوله (لقد جئت شيئا فريا) أى فعلت. قال صاحب الكشف: أتى وجاء، يستعملان بمعنى فعل، قال تعالى (إنه كان وعده مأتيا). لقد جئت شيئا فريا) ويدل عليه قراءة أبي (يفرحون بما فعلوا)

(البحث الثاني) قرئ: أتوا بمعنى أعطوا، وعن علي رضي الله عنه (بما أنوا) (المسألة الرابعة) قوله (بمغفرة من العذاب) أى بمنجاة من قوهم: فاز فلان اذا نجا، وقال الفراء: أى يبعد من العذاب، لأن الفوز معناه ابتعاد من المكروه، وذكر ذلك في قوله (فقد فاز) ثم حقق ذلك بقوله (ولهم عذاب أليم) ولا شبهة أن الآية واردة في الكفار والمنافقين الذين أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بالصبر على أذاهم.

ثم قال (ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير) أى لم عذاب أليم من له ملك السموات والأرض، فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هذا القادر العالب.

قوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار) اعلم أن المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والأرواح عن الاشتغال بالخلق الى الاستغراق في معرفة الحق، فلما طال الكلام في تقرير الاحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد الى إثارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والالهية والكبرياء والجلال، فذكر هذه الآية. قال ابن عمر: قلت لعائشة: أخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبكث وأطالت ثم قالت: كل أمره عجب، أعاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجملتي،

ثم قال: يا عائشة هل لك أن تأذني لي الليلة في عبادة ربّي، هلتك يا رسول الله إني لأحب قربك وأحب مرادك قد أدنت لك، فقام إلى قرية من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء، ثم قام يصلي، قرأ من القرآن وجعل يبكي، ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بليت الأرض، فأناه بلال يؤذنه بصلاة النداء فرآه يبكي، فقال له: يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا، ثم قال مالي لأبكي وقد أنزل الله في هذه الليلة (إن في خلق السموات والأرض) ثم قال: ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها. وروى: ويل لمن لا كها بين فكيه ولم يتأمل فيها. وعن علي رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر إلى السماء ويقول: إن في خلق السموات والأرض. وحكي أن الرجل من بني إسرائيل كان إذا عبد الله ثلاثين سنة أظلمت سحابة. فبعدها فني من قتلانهم فما أظلمت السحابة، فقالت له أمه: لعل فرقة صدرت منك في مدنتك، قال ما أذكر، قالت لعلك نظرت مرة إلى السماء ولم تعتبر قال نعم، قالت فما أتيت إلا من ذلك.

واعلم أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة، وذكرها هنا أيضا، وختم هذه الآية في سورة البقرة بقوله (آيات لقوم يعقلون) وختمها هنا بقوله (آيات لأولي الألباب) وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة أنواع أخرى، حتى كان المجموع ثمانية أنواع من الدلائل، وهما اكتفى بذكر هذه الأنواع الثلاثة: وهي السموات والأرض، والليل والنهار، فهذه أسئلة ثلاثة:

(السؤال الأول) ما الفائدة في إعادة الآية الواحدة باللفظ الواحد في سورتين؟

(والسؤال الثاني) لم اكتفى هنا بإعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية؟

(والسؤال الثالث) لم قال هناك (لقوم يعقلون) وقال ههنا (لأولي الألباب)؟

فأقول والله أعلم بأسرار كتابه: إن سويده البصيرة تجري مجرى سواد البصر فكم أن سواد البصر لا يقدر أن يستقصي في النظر إلى شيئين، بل إذا حدق بصره نحو شيء، تمدد عليه في تلك الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر، فكذلك ههنا إذا حدق الإنسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر، فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات إلى المعقولات المختلفة أكثر، كان حرمانه عن الاستقصاء في تلك التثقلات والادراكات أكثر، فعلى هذا: السالك إلى الله لابد له في أول الأمر من تكثير الدلائل، فإذا استثار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلائل كالجباب له عن استغراق القلب في معرفة الله، فالسالك في أول أمره كان طالبا لتكثير الدلائل، فمند وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل، حتى إذا زالت

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ  
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ١٩١  
رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ١٩٢

الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كل فيه تجلى أنوار معرفة الله، وإليه الإشارة بقوله (فاخلع  
نمايك إنك بالوادي المقدس طوى) والتعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل إلى المعرفة  
فلما وصل إلى المعرفة أمر بخلعهما، وقيل له: إنك تريد أن تضع قدميك في وادي قدس الوحداية  
فاترك الاشتغال بالدلائل

إذا عرفت هذه التساعده، فذكر في سورة البقرة ثمانية أنواع من الدلائل، ثم أعاد في هذه  
السورة ثلاثة أنواع منها، تنبيه على أن العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له من تقليل الالتفات إلى  
الدلائل ليكمل له الاستغراق في معرفة الملول، فكان الفرض من إعادة ثلاثة أنواع من الدلائل  
وحذف البقية، التنبيه على ما ذكرناه، ثم أنه تعالى استقصى في هذه الآية الدلائل السبوية وحذف  
الدلائل الخمسة الباقية، التي هي الدلائل الأرضية، وذلك لأن الدلائل السبوية أتم وأجر،  
والعجائب فيها أكثر، وانتقال القلب منها إلى عظمة الله وكبريائه أشد، ثم ختم تلك الآية بقوله  
(لقوم يعقلون) وختم هذه الآية بقوله (لأولى الأبواب) لأن العقل له ظاهر وله لب، ففي أول  
الأمر يكون عقلا، وفي كمال الحال يكون لباً، وهذا أيضا يقوى ما ذكرناه، فهذا ما خطر بالبال والله  
أعلم بأسرار كلامه العظيم الكريم الحكيم.

قوله تعالى (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات  
والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار. ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيتنا  
وما للظالمين من أنصار)

اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل الإلهية والقدرة والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر  
بعدها ما يتصل بالعبودية، وأصناف العبودية ثلاثة أقسام: التصديق بالقلب، والافقرار باللسان،  
والعمل بالجوارح، فقوله تعالى (يذكرون الله) إشارة إلى عبودية اللسان، وقوله (قياماً وقعوداً  
وعلى جنوبهم) إشارة إلى عبودية الجوارح والأعضاء، وقوله (ويتفكرون في خلق السموات

والأرض) إشارة الى عبودية القلب والفكر والروح ، والإنسان ليس إلا هذا المجموع ، فإذا كان اللسان مستغرقاً في الذكر ، والأركان في الشكر ، والجنان في الفكر ، كان هذا العبد مستغرقاً بجميع أجزائه في العبودية ، فالآية الأولى دالة على كمال البرية ، وهذه الآية دالة على كمال العبودية ، فمما أحسن هذا الترتيب في جذب الأرواح من الخلق الى الحق ، وفي نقل الأسرار من جانب عالم الغرور الى جانب الملك الغفور ، ونقول في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) للفسرين في هذه الآية قولان : الاول : أن يكون المراد منه كون الإنسان دائماً الذكر لربه ، فإن الأحوال ليست إلا هذه الثلاثة ، ثم لما وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان ذلك دليلاً على كونهم مواطنين على الذكر غير فائرين عنه البتة .

(والقول الثاني) أن المراد من الذكر الصلاة ، والمعنى أنهم يصلون في حال القيام ، فإن عجزوا في حال القعود ، فإن عجزوا في حال الاضطجاع ، والمعنى أنهم لا يتركون الصلاة في شيء من الأحوال ، والحل على الأول أولى لأن الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر ، وقال عليه الصلاة والسلام «من أحب أن يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله»

(المسألة الثانية) يحتمل أن يكون المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان ، وأن يكون المراد منه الذكر بالقلب ، والأكل أن يكون المراد الجمع بين الأمرين .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه : إذا صلى المريض مضطجاً وجب أن يصلي على جنبه ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : بل يصلي مستلقياً حتى إذا وجد خفة قعد ، وحجة الشافعي رضي الله عنه ظاهر هذه الآية ، وهو أنه تعالى مدح من ذكره على حال الاضطجاع على الجنب ، فكان هذا الوضع أولى .

واعلم أن فيه دقة طيبة وهو أنه ثبت في المباحث الطيبة أن كون الإنسان مستلقياً على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر ، وأما كونه مضطجاً على الجنب فانه غير مانع منه ، وهذا المقام يراد فيه التدبر والفكر ، ولأن الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم المغرق ، فكان هذا الوضع أولى ، لكونه أقرب الى اليقظة ، وإلى الاشتغال بالذكر

(المسألة الرابعة) محل (على جنوبهم) نصب على الحال عطفاً على ما قبله ، كأنه قيل : قياماً وقعوداً ومضطجعين .

واعلم أنه تعالى لما وصفهم بالذكر وثبت أن الذكر لا يكمل إلا مع الفكر ، لا جرم قال بعده (ويتذكرون في خلق السموات والأرض) وفيه مسائل :



(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى رغب في ذكر الله ، ولما آل الأمر إلى الفكر لم يرغب في الفكر في الله ، بل رغب في الفكر في أحوال السموات والأرض ، وعلى وفق هذه الآية قال عليه الصلاة والسلام «تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق» والسبب في ذلك أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المائلة، إنما يمكن وقوعه على نعت المخالفة، فاذن نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها ، وبكميتها وكيفيةها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل، وقوله عليه الصلاة والسلام «من عرف نفسه عرف ربه» معناه من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ، ومن عرف نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ، ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء ، فكان التفكير في الخلق يمكننا من هذا الوجه ، أما التفكير في الخالق فهو غير ممكن البتة ، فاذن لا يتصور حقيقته إلا بالسلوب فنقول : إنه ليس بجوهر ولا عرض ، ولا مركب ولا مؤلف ، ولا في الجهة ، ولا شك أن حقيقته المخصوصة مغايرة لهذه السلوب ، وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للمقل إلى معرفتها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الموقف فلهذا السبب نبى النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكير في الله ، وأمر بالتفكير في المخلوقات ، فلهذه الدقيقة أمر الله في هذه الآيات بذكره ، ولما ذكر الفكر لم يأمر بالتفكير فيه ، بل أمر بالفكر في مخلوقاته .

(المسألة الثانية) اعلم أن الشيء الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة إنما يمكن معرفته بآثاره وأفعاله ، فكلما كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل ، ولذلك إن العاقل ينظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقاداً تخليدياً إجمالياً ، أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجبية ، ودقائق لطيفة ، فانه يكون اعتقاده في عظمة القرآن أكمل .

إذا عرفنا هذا فنقول : دلائل التوحيد محصورة في قسمين : دلائل الآفاق ، ودلائل الأرض . ولا شك أن دلائل الآفاق أجل وأعظم كما قال تعالى (خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس) ولما كان الأمر كذلك لاجرم أمر في هذه الآية بالفكر في خلق السموات والأرض لأن دلائلها أعجب وشواهدا أعظم ، وكيف لا نقول ذلك ولو أن الإنسان نظر إلى ورقة صغيرة من أوراق شجرة ، رأى في تلك الورقة عرقاً واحداً متشداً في وسطها ، ثم يتشعب من ذلك العرق عروق كثيرة إلى الجانبين ، ثم يتشعب منها عروق دقيقة . ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق أخرى حتى تصير في الدقة بحيث لا يراها البصر ، وعند هذا يعلم أن للخالق في تدبير تلك الورقة على هذه

الخلقة حكما بالغة وأسرار أعجبية ، وأن الله تعالى أودع فيها قوى مجاذبة لغذائها من قعر الأرض ثم أن ذلك الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من أجزاء تلك الورقة جزء من أجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ، ولو أراد الإنسان أن يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في إيجادها وإبداع القوى الغاذية والنامية فيها ليجزعه ، فاذا عرف أن عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة ، فحينئذ يقيس تلك الورقة إلى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم ، وإلى الأرض مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان ، عرف أن تلك الورقة بالنسبة إلى هذه الأشياء كالعدم ، فاذا عرف قصور عقله عن معرفة ذلك الشيء الحقير عرف أنه لا سبيل له البتة إلى الاطلاع على مجائب حكمة الله في خلق السموات والأرض ، وإذا عرف بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه إلا الاعتراف بأن الخالق أجل وأعظم من أن يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين ، بل يسلم أن كل ما خلقه فيه حكم بالغة وأسرار عظيمة وإن كان لا حيل له إلى معرفتها ، فعند هذا يقول : سبحانك ! والمراد منه اشتغاله بالتسبيح والتلهيل والتحميد والتعظيم ، ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول : قتنا عذاب النار . وعن النبي صلى الله عليه وسلم «بيننا رجل مستلق على فراشه إذ رفع رأسه فنظر إلى النجوم وإلى السماء وقال : أشهد أن لك رباً وخالفاً ، اللهم اغفر لي فنظر الله إليه فغفر له » وقال النبي صلى الله عليه وسلم «لأعبادة كالتفكير» وقيل : الفكرة تذهب الغفلة وتجذب القلب الحشية كما ينبت الماء الزرع . وعن النبي صلى الله عليه وسلم «لا تفضلوني على يونس بن متى فإنه كان يرفع له كل يوم مثل عمل أهل الأرض» قالوا وكان ذلك العمل هو التفكير في معرفة الله ، لأن أحدا لا يقدر أن يعمل بموارحه مثل عمل أهل الأرض

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن أعلى مراتب الصديقين التفكير في دلائل الذات والصفات وأن التقليد أمر باطل لا عبرة به ولا التفات إليه

واعلم أنه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر أنهم ذكروا خمسة أنواع من الدعاء

(النوع الأول) قوله (ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك قتنا عذاب النار) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) في الآية إخبار وفيه وجهان ، قال الواحدى رحمه الله : التقدير : يقولون

ربنا ما خلقت هذا باطلا ، وقال صاحب الكشف : أنه في محل الحال بمعنى يتفكرون قائلين

(المسألة الثانية) هذا : في قوله (ما خلقت هذا) كناية عن المخلوق ، يعنى ما خلقت هذا المخلوق

العجيب باطلا ، وفي كلمة (هذا) ضرب من التعظيم كقوله (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم)  
**(المسألة الثالثة)** في نصب قوله (باطلا) وجوه : الأول : أنه نعت لمصدر محذوف أى خلقا  
باطلا . الثاني : أنه ينزع الخافض تقديره : بالباطل أو للباطل . الثالث : قال صاحب الكشف :  
يجوز أن يكون «باطلا» حالا من «هذا»

**(المسألة الرابعة)** قالت المعتزلة : إن كل ما يفعله الله تعالى فهو إنما يفعله لغرض الاحسان  
إلى العبيد ولأجل الحكمة ، والمراد منها رعاية مصالح العباد ، واحتجوا عليه بهذه الآية لأنه تعالى  
لو لم يخلق السموات والأرض لغرض لكان قد خلقها باطلا ، وذلك ضد هذه الآية قالوا : وظهر  
بهذه الآية أن الذي نقوله المجبرة : أن الله تعالى أراد بخلق السموات والأرض صدور الظلم والباطل  
من أكثر عباده وليكفروا بخالقها ، وذلك رد لهذه الآية ، قالوا : وقوله (سبحانك) تنزيه له عن خلقه  
لها باطلا ، وعن كل قبيح ، وذكر الواحدى كلاما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال :  
الباطل عبارة عن الزائل الذاهب الذى لا يكون له قوة ولا صلابة ولا بقاء ، وخلق السموات  
والأرض خلق متقن محكم ، ألا ترى إلى قوله (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر  
هل ترى من فطور) وقال (وبينا فورككم سبعاً شدادا) فكان المراد من قوله (ربنا ما خلقت هذا  
باطلا) هذا المعنى ، لا ما ذكره المعتزلة .

فان قيل : هذا الوجه مدفوع بوجه : الأول : لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان  
قوله (سبحانك) تنزيها له عن أن يخلق مثل هذا الخلق ، ومعلوم أن ذلك باطل . الثاني : أنه إنما يحسن  
وصل قوله (فما عذاب النار) به إذا حملناه على المعنى الذى ذكرناه لأن التقدير : ما خلقت باطلا بغير  
حكمة بل خلقت بحكمة عظيمة ، وهى أن تجعلها مساكن للكافرين الذين اشتغلوا بطاعتك وتمحروا  
عن مصيبتك ، فمنا عذاب النار ، لأنه جزء من عصى ولم يطلع ، ثبت أنا إذا فسرنا قوله (ما خلقت  
هذا باطلا) بما ذكرنا حسن هذا النظم ، أما إذا فسرناه بأنك خلقت محكما شديد التركيب لم يحسن  
هذا النظم . الثالث : أنه تعالى ذكر هذا فى آية أخرى فقال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما  
باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال فى آية أخرى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق  
ما خلقناهما إلا بالحق) وقال فى آية أخرى (ألحسبتم أنما خلقناكم عبثاً إلى) قوله (تعالى الله الملك  
الحق) أى تعالى الملك الحق عن أن يكون فله عبث ، وإذا امتنع أن يكون عبثاً فإن يتمتع كونه  
باطلاً أولى .

والجواب : اعلم ان بديهة العقل شاهدة بأن الوجود إما واجب لذاته ، وإما يمكن لذاته ، وشاهده

أن كل ممكن لذاته فانه لا بد وأن ينتهي في رجحانه إلى الواجب لذاته ، وأيس في هذه القضية تخصيص يكون ذلك الممكن مغايرا لأفعال العباد ، بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون الخير والشر بقضاء الله . وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد من هذه الآية تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح ، إذا عرفت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدى : قوله : ولو كان كذلك لكان قوله (سبحانك) تنزيها له عن فعل مالا شدة فيه ولا صلاية وذلك باطل . قلنا : لم لا يجوز أن يكون المراد : ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقتة صلبا محكما ، وقوله (سبحانك) معناه أنك وإن خلقت السموات والأرض صلبة شديدة باقية فأنت منزّه عن الاحتياج اليه والافتقار به فيكون قوله (سبحانك) معناه هذا . قوله ثانيا : إنما حسن وصل قوله (فقتنا عذاب النار) به إذا فسرناه بقولنا ، قلنا لانسلم بل وجه النظم انه لما قال (سبحانك) اعترف بكونه غنياً عن كل ماسواه ، فعد ما وصفه بالغنى أقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه في الدنيا والآخرة فقال (قتنا عذاب النار) وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن أحسن مما ذكرتم لم يكن أقل منه ، وأما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على أن أفعالها منزّهة عن أن تكون موصوفة بكونها عينا ولعبا وباطلا ، ونحن نقول بموجبه ، وإن أفعال الله كلها حكمة وصواب ، لأنه تعالى لا يتصرف إلا في ملكه وملكه ، فكان حكمه صوابا على الاطلاق فهذا ما في هذه المناظرة والله أعلم

(المسألة الخامسة) احتج حكام الاسلام بهذه الآية على أنه سبحانه خلق هذه الافلاك والكواكب وأودع في كل واحد منها قوى مخصوصة ، وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية ، قالوا : لأنها لو لم تكن كذلك لكانت باطلة ، وذلك رد للآية . قالوا : وليس لقاتل أن يقول الفائدة فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار ، وذلك لأن كل واحد من كرات الهواء والماء يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى ، فحينئذ لا يبقى لخصوص كونه فلكا وشمسا وقرا فائدة ، فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص

أجاب المتكلمون عنه : بأن قالوا : لم لا يكفي في هذا المعنى كونها أسبابا على مجرى العادة لاعلى سبيل الحقيقة

أما قوله تعالى (سبحانك) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذا إقرار بعجز العقول عن الاحاطة بآثار حكمة الله في خلق السموات

والأرض، يعنى: أن الخلق إذا تشكروا في هذه الأجسام العظيمة لم يعرفوا منها إلا هذا القدر، وهو أن خالقها ما خلقها باطلا، بل خلقها لحكم عجيبة، وأسرار عظيمة، وإن كانت العقول قاصرة عن معرفتها.

(المسألة الثمانية) المقصود منه تعليم الله عباده كيفية الدعاء، وذلك أن من أراد الدعاء فلا بد وأن يقدم الشاء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الآية.

أما قوله تعالى (فقتل عذاب النار) فاعلم أنه تعالى لما حكى عن هؤلاء العباد المخلصين أن ألسنتهم مستغرقة بذكر الله تعالى، وأبدانهم في طاعة الله، وقلوبهم في التفكير في دلائل عظمة الله، ذكر أنهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله أن يقيم عذاب النار، ولولا أنه يحسن من الله تعذيبهم وإلا لكان هذا الدعاء عبثاً، فإن كان للمنزلة ظنوا أن أول الآية حجة لهم، فليعلموا أن آخر هذه الآية حجة لنا في أنه لا يقيح من الله شيء أصلاً، ومثل هذا التضرع ماحكاه الله تعالى عن إبراهيم في قوله (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئى يوم الدين)

(النوع الثانى من دعواتهم) قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أنهم لما سألوا ربهم أن يقيم عذاب النار أتبعوا ذلك بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدة وهو الحزى، ليكون موقع السؤال أعظم، لأن من سأل ربه أن يفعل شيئاً أو أن لا يفعله، إذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته في ذلك الدعاء أكل وإخلاصه في طلبه أشد، والدعاء لا يتصل بالاجابة إلا إذا كان مقروناً بالإخلاص، فهذا تعليم من الله عباده في كيفية إيراد الدعاء.

(المسألة الثانية) قال الواحدى: الأخزاء في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض. قال الزجاج: أخزى الله العدو، أى أبعد وقال غيره: أخزاه الله. أى أهانه، وقال بشر بن حنويه أخزاه الله أى فضحه الله، وفي القرآن (ولا تخزون فى ضيق) وقال المفضل: أخزاه الله. أى أهلكه وقال ابن الأبنابى: الحزى في اللغة الهلاك بثلث أو انقطاع حجة أو بوقوع في بلاء، وكل هذه الوجوه متقاربة. ثم قال صاحب الكشف (فقد أخزيته) أى قد أبليت في إخزائه وهو نظير ما يقال: من سبق فلاناً فقد سبق، ومن تعلم من فلان فقد تعلم.

(المسألة الثالثة) قالت المنزلة هذه الآية دالة على أن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ليس بمؤمن، وذلك لأن صاحب الكبيرة إذا دخل النار فقد أخزاه الله لدلالة هذه الآية، والمؤمن

لا يخفى لقوله تعالى (يوم لا يخفى الله النبي والذين آمنوا معه) فوجب من مجموع هاتين الآيتين أن لا يكون صاحب الكبيرة مؤمناً .

والجواب : أن قوله (يوم لا يخفى الله النبي والذين آمنوا معه) لا يقتضي نفى الاخراء مطلقاً ، وإنما يقتضي أن لا يحصل الاخراء حال ما يكون مع النبي ، وهذا النفي لا يناقضه إثبات الاخراء في الجملة لاحتمال أن يحصل ذلك الاثبات في وقت آخر ، هذا هو الذي صح عندى في الجواب ، وذكر الواحدى في البسيط أجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه : أحدها : أنه نقل عن سعيد بن المسيب والثورى وقادة أن قوله (إنك من تدخل النار فقد أضرته) مخصوص بمن يدخل النار للخلود ، وهذا الجواب عندى ضعيف ، لأن مذهب المعتزلة أن كل فاسق دخل النار فأنما دخلها للخلود ، فهذا لا يكون سؤالاً عنهم . ثانياً : قال : المدخل في النار يخفى في حال دخوله وإن كانت عاقبته أن يخرج منها ، وهذا ضعيف أيضاً لأن موضع الاستدلال أن قوله (يوم لا يخفى الله النبي والذين آمنوا معه) يدل على نفى الخزي عن المؤمنين على الإطلاق ، وهذه الآية دلت على حصول الخزي لكل من دخل النار ، لحصل بحكم هاتين الآيتين بين كونه مؤمناً وبين كونه كافراً من يدخل النار منافاة ، وثالثاً : قال : الاخراء يحتمل وجهين : أحدهما : الاهانة والاهلاك ، والثاني : التخجيل ، يقال خزي خزاة إذا استعجا ، وأخزاه غيره إذا عمل به عملاً يفضله ويستحي منه .

واعلم أن حاصل هذا الجواب : أن لفظ الاخراء لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك ، واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعاً ، وإذا كان كذلك جاز أن يكون المنفي بقوله (يوم لا يخفى الله النبي والذين آمنوا معه) غير المثبت في قوله (إنك من تدخل النار فقد أضرته) وعلى هذا يسقط الاستدلال ، إلا أن هذا الجواب إنما يتمشى إذا كان لفظ الاخراء مشتركاً بين هذين المفهومين ، أما إذا كان لفظاً متواطئاً مفيداً للمعنى واحد ، وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدى نوعين تحت جنس واحد ، سقط هذا الجواب لأن قوله (لا يخفى الله النبي والذين آمنوا معه) لنفي الجنس وقوله (فقد أضرته) لاثبات النوع ، وحيداً يحصل بينهما منافاة

(المسألة الرابعة) احتجت المرجحة بهذه الآية في القطع على أن صاحب الكبيرة لا يخفى . وكل من دخل النار فإنه يخفى ، فيلزم القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار ، إنما قلنا صاحب الكبيرة لا يخفى . لأن صاحب الكبيرة مؤمن ، والمؤمن لا يخفى ، إنما قلنا إنه مؤمن لقوله تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوها بينهما فإن بنت إحداهما على الأخرى قتلتا التي تبغى حتى تنفي إلى أمرائه) سمي الباغي حال كونه باغياً مؤمناً ، والبني من الكبائر بالإجماع ، وأيضاً

قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) سعى القاتل بالعمد المدون مؤمناً ، فثبت أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإنما قلنا إن المؤمن لا يخزي لقوله (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) ولقوله (ولا نخزنا يوم القيامة)

ثم قال تعالى ﴿فاستجاب لهم ربهم﴾ وهذه الاستجابة تدل على أنه تعالى لا يخزي المؤمنين ، فثبت بما ذكرنا أن صاحب الكبيرة لا يخزي بالنار ، وإنما قلنا إن كل من دخل النار فإنه يخزي لقوله تعالى (إنك من تدخل النار فقد أخرجته) وحيث يتولد من هاتين المقدمتين القطع بأن صاحب الكبيرة لا يدخل النار .

والجواب عنه ما تقدم : أن قوله (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) لا يدل على نفي الاخزاء مطلقاً ، بل يدل على نفي الاخزاء حال كونهم مع النبي ، وذلك لا ينافي حصول الاخزاء في وقت آخر .

(المسألة الخامسة) قوله (إنك من تدخل النار فقد أخرجته) عام دخله الخصوص في مواضع منها : أن قوله تعالى (وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم تجزي الذين اتقوا) يدل على أن كل المؤمنين يدخلون النار ، وأهل الثواب يصانون عن الخزي . وثانها : أن الملائكة الذين هم خزنة جهنم يكونون في النار ، وهم أيضاً يصانون عن الخزي . قال تعالى (عليها ملائكة غلاظ شداد)

(المسألة السادسة) احتج حكمة الاسلام بهذه الآية على أن العذاب الروحاني أشد وأقوى من العذاب الجسدي ، قالوا لأن الآية دالة على التهديد بعد عذاب النار بالخزي ، والخزي عار عن التخييل وهو عذاب روحاني ، فلو لأن العذاب الروحاني أقوى من العذاب الجسدي وإلا لما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزي والحجالة .

(المسألة السابعة) احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الفساق الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يقرعون هناك عظمدين ، وقالوا الخزي هو الهلاك ، فقوله (إنك من تدخل النار فقد أخرجته) معناه فقد أهلكته ، ولو كانوا يخرجون من النار إلى الجنة لما صح أن كل من دخل النار فقد هلك . والجواب : أننا نفسر الخزي بالهلاك بل نفسره بالاهتق والتخجيل ، وعند هذا يزول كلامكم .

أما قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق ، وذلك لأن الشفاعة نوع نصرة ، ونفي الجنس يقتضي نفي النوع .

رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ  
لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾

والجواب من وجوه : الأول : أن القرآن دل على أن الظالم بالاطلاق هو الكافر ، قال تعالى (والكافرون هم الظالمون) وبما يؤكد هذا أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم خصصوا أنفسهم بنفى الشفعا، والانصار حيث قالوا : (فإنا من شافعين ولا صديق حميم) وثانيها : أن الشفيع لا يمكنه أن يشفع إلا بأذن الله ، قال تعالى (من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه) وإذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادراً على النصرة إلا بعد الإذن ، وإذا حصل الإذن لم يكن في شفاعة فائدة في الحقيقة ، وعند ذلك يظهر أن العفو إنما حصل من الله تعالى ، وتلك الشفاعة ما كان لها تأثير في نفس الأمر ، وليس الحكم إلا لله ، فقلوه (وما للظالمين من أنصار) يفيد أنه لا حكم إلا لله كما قال (ألا له الحكم) وقال (والأمر يومئذ لله) لا يقال : فبلى هذا التقدير لا يقي لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فائدة ، لأننا نقول : بل فيه فائدة لأنه وعد المؤمنين المتقين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العقاب ، فله يوم القيامة هذه الحجة . أما الفساق فليس لهم ذلك ، فصح تخصيصهم بنفى الانصار على الإطلاق . الثالث : أن هذه الآية عامرة واردة بثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام والله أعلم .

(المسألة الثانية) المتزلة تمسكوا في أن الفاسق لا يخرج من النار ، قالوا لو خرج من النار لكان من أخرجه منها نصراً له ، والآية دالة على أنه لا نصراً له البتة .

والجواب : المعارضة بالآيات الدالة على العفو كما ذكرناه في سورة البقرة .

(النوع الثالث) من دعواتهم

قوله تعالى ﴿ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنّا ربنا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ في الآية مسائل

(المسألة الأولى) في المنادى قولان : أحدهما : أنه محمد عليه الصلاة والسلام وهو قول الأكثرين ، والدليل عليه قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك . وداعياً إلى الله بأذنه . أدعوا إلى الله) والثاني : أنه هو القرآن ، قالوا إنه تعالى حكى عن مؤمنى الإنس ذلك كما حكى عن مؤمنى الجن قوله (إنا سمعنا قرآناً عجبا يهدي إلى الرشد فآمنّا به) قالوا : والدليل على أن تفسير الآية بهذا الوجه أولى لأنه ليس كل أحد لقي النبي صلى الله عليه وسلم ، أما القرآن فكل أحد سمعه وفهمه ، قالوا : وهذا



وإن كان مجازاً إلا أنه مجاز متعارف، لأن القرآن لما كان مشتتاً على الرشد، وكان كل من تأمله وصل به إلى الهدى إذا وثقه الله تعالى لذلك، فصار كأنه يدعو إلى نفسه وينادي بما فيه من أنواع الدلائل، كما قيل في جهنم (تدعو من أدبر وتولى) إذ كان مصيرهم إليها، والفصحاء والشعراء يصفون الدهر بأنه ينادى ويعظ، ومرادهم منها دلالة تصاريف الزمان، قال الشاعر:

يا واضع الميت في قبره غاطبك الدهر فلم تسمع

(المسألة الثانية) قوله (ينادي للإيمان) وجوه: الأول: أن اللام بمعنى دأب، كقوله (ثم يعمدون لها نوا) ثم يعمدون لها قالوا. بأن ربك أوحى لها) (الحمد لله الذي هدانا لهذا) ويقال: دعاه لكذا وإلى كذا، وتدبه له وإليه، وناداه له وإليه، وهذه للطريق وإليه، والسبب في إقامة كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى: أن معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعاً. الثاني: قال أبو عبيدة: هذا على التقديم والتأخير، أي سمعنا منادياً للإيمان ينادي بأن آمنوا، كما يقال: جاءنا منادى الأمير ينادي بكذا وكذا. والثالث: أن هذه اللام لام الأجل والمعنى: سمعنا منادياً كان نداؤه ليؤمن الناس، أي كان المنادى ينادي لهذا الغرض، ألا تراه قال (أن آمنوا بربكم) أي تؤمن الناس، وهو كقوله (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بأذن الله)

(المسألة الثالثة) قوله (سمعنا منادياً ينادي) فظيره قولك: سمعت رجلاً يقول كذا، وسمعت زيدا يتكلم، فيوقع الفعل على الرجل ويحذف المسموع، لأنك وصفت به بما يسمع وجسته حالاً عنه فافتكح عن ذكره، ولأن الوصف أو الحال لم يكن بد منه، وأنه يقال سمعت كلام فلان أو قوله

(المسألة الرابعة) ههنا سؤال وهو أن يقال: ما الفائدة في الجمع بين المنادى وينادي؟ وجوابه: ذكر النداء مطلقاً ثم مقيداً بالإيمان تخنياً لفأن المنادى، لأنه لا منادى أعظم من مناد ينادى للإيمان، وظهير قولك: مررت بهاد يهدي للإسلام، وذلك لأن المنادى إذا أطلق ذهب الوم إلى مناد الحرب، أو لاطقاء النائرة، أو لافاقة المكروب، أو الكفاية لبعض التوازل، وكذلك الهادى، وقد يطلق على من يهدي للطريق، ويهدي لسداد الرأى، فإذا قلت ينادى للإيمان ويهدي للإسلام فقد رفعت من شأن المنادى والهادى وطمعته.

(المسألة الخامسة) قوله (أن آمنوا) فيه حذف أو إضمار، والتعدير: آمنوا أو بأن آمنوا، ثم حكى الله عنهم أنهم قالوا بعد ذلك (فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أنهم طلبوا من الله تعالى في هذا الدعاء ثلاثة أشياء: أولها: غفران الذنوب، وثانيها: تكفير السيئات، وثالثها: أن تكون وفاتهم مع الأبرار. أما الغفران فهو الستر والتغطية، والتكفير أيضاً والتغطية، يقال: رجل مكفر بالسلاح، أى: منعه به، والكفر منه أيضاً، وقال ليد:

في ليلة كفر النجوم ظلامها

إذا عرفت هذا: فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شيء واحد.

أما المفسرون فقد كروا فيه رجوعاً: أحدهما: أن المراد بهما شيء واحد وإنما أعيد ذلك للتأكيد لأن الالتحاق في الدعاء والمبالغة فيه مندوب، وثانيها: المراد بالأول ما تقدم من الذنوب، وبالثاني المستأنف، وثالثها: أن يريد بالغفران ما يزول بالتوبة، وبالكفران ما تكفره الطاعة العظيمة، ورابعها: أن يكون المراد بالأول ما آتى به الإنسان مع العلم بكونه معصية وذنباً، وبالثاني: ما آتى به الإنسان مع جهله بكونه معصية وذنباً.

وأما قوله (وتوفنا مع الأبرار) ففيه بحثان: الأول: أن الأبرار جمع بر أو بار، كرب و أرباب، وصاحب وأصحاب، الثاني: ذكر القفال في تفسير هذه الحمية وجهين: الأول: أن وفاتهم معهم هي أن يموتوا على مثل أعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيامة، فديقول الرجل أنا مع الشافعي في هذه المسألة، ويريد به كونه مساوياً له في ذلك الاعتقاد، والثاني: يقال فلان في المطامع أصحاب الألواف، أى هو مشارك لهم في أنه يعطى ألفاً. والثالث: أن يكون المراد منه كونهم في جملة أتباع الأبرار وأشياعهم، ومنه قوله (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا على حصول المغفرة بدون التوبة بهذه الآية أعنى قوله تعالى حكاية عنهم (فاغفر لنا ذنوبنا) والاستدلال به من وجهين: الأول: أنهم طلبوا غفران الذنوب ولم يكن للتوبة فيه ذكر، فدل على أنهم طلبوا المغفرة مطلقاً، ثم إن الله تعالى أجابهم إليه لأنه قال في آخر الآية (فاستجاب لهم ربهم) وهذا صريح في أنه تعالى قد يعفو عن الذنب وإن لم توجد التوبة. والثاني: وهو أنه تعالى حكى عنهم أنهم لما أخبروا عن أنفسهم بأنهم آمنوا، فعند هذا قالوا فاغفر لنا ذنوبنا، والفاء في قوله (فاغفر) فاء الجزاء وهذا يدل على أن مجرد الإيمان سبب لحسن طلب المغفرة من الله، ثم إن الله تعالى أجابهم إليه بقوله (فاستجاب لهم ربهم) فدلّت هذه الآية على أن مجرد الإيمان سبب لحصول الغفران، إيمان الابتداء وهو بأن يعفو عنهم ولا يدخلهم النار أو بأن يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار، ثبت دلالة هذه الآية من

رَبَّنَا وَآتَنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ

الميعاد (١٩٤)

هذين الوجهين على حصول العفو

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن شفاعته محمد صلى الله عليه وسلم في حق أصحاب الكبار مقبولة يوم القيامة ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله غفران الذنوب مطلقا من غير أن يقيموا ذلك بالتوبة ، فأجاب الله قولهم وأعظم مطلوبهم فإذا قبل شفاعته المؤمنين في العفو عن الذنب ، فلأن يقبل شفاعته محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان أولى

(النوع الرابع) من دعائهم

قوله تعالى حكاية عنهم (ربنا وآتانا موعدتنا على رسلك ولا تخزننا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (وآتانا موعدتنا على رسلك) فيه حذف المضاف ثم فيه وجوه أحدها: وآتانا موعدتنا على السنة رسلك. وثانيها: وآتانا موعدتنا على تصديق رسلك ، والدليل عليه أن هذه الآية مذكورة عقب ذكر المنادى للإيمان وهو ، الرسول وعقب قوله (آمنا) وهو التصديق

(المسألة الثانية) ههنا سؤال: وهو أن الخلف في وعد الله محال، فكيف طلبوا بالدعاء ما علموا أنه لا محالة واقع؟

والجواب عنه من وجوه: الأول: أنه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل ، بل المقصود منه إظهار الخضوع والذلة والعبودية ، وقد أمرنا بالدعاء في أشياء فلم قطعاً أنها توجد لا محالة ، كقوله (قل رب احكم بالحق) وقوله (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك)

(والوجه الثاني في الجواب) أن وعد الله لا يتناول آحاد الأمة بأعينهم ، بل إنما يتناولهم بحسب أوصافهم ، فانه تعالى وعد المتقين بالثواب، ووعد الفاسق بالعقاب ، فقوله (وآتانا موعدتنا) معناه: وقتنا للأعمال التي بها نصير أهلاً لوعدك ، واعصه بنا من الأعمال التي نصير بها أهلاً للعقاب

والخزى ، وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الآية طلب التوفيق للطاعة والمصعة عن المعصية .  
(الوجه الثالث) ان الله تعالى وعد المؤمنين بأن ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم ، فهم طلبوا تعجيل ذلك ، وعلى هذا التقدير يزول الاشكال .

(المسألة الثالثة) الآية دلت على أنهم إنما طلبوا منافع الآخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لأنهم قالوا : ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ، وفي آخر الكلام قالوا (إنك لا تخلف الميعاد) وهذا يدل على أن المقتضى لحصول منافع الآخرة هو الوعد لا الاستحقاق .

(المسألة الرابعة) ههنا سؤال آخر: وهو أنه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة ، فقوله (آتنا ما وعدتنا على رسلك) طلب للثواب ، فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب؟ وهو قوله (ولا نخزنا يوم القيامة) بل لو طلب ترك العقاب أولا ثم طلب إيصال الثواب كان الكلام مستقيما .

والجواب من وجهين : الأول : أن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله (آتنا ما وعدتنا على رسلك) المراد منه المنافع ، وقوله (ولا نخزنا) المراد منه التعظيم ، الثاني : أنا قد بينا أن المقصود من هذه الآية طلب التوفيق على الطاعة والمصعة عن المعصية ، وعلى هذا التقدير يحسن النظم كأنه قيل : وقتنا للطاعات ، وإذا وقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقننا في الخزي والهلاك ، والحاصل كأنه قيل : وقتنا لطاعتك فانا لا نقدر على شيء من الطاعات إلا بتوفيقك ، وإذا وقتنا لفعلها فوقتنا لاستبقائها فانا لا نقدر على استبقائها واستدامتها إلا بتوفيقك ، وهو إشارة إلى أن العبد لا يمكنه عمل من الأعمال ، ولا فعل من الأفعال ، ولا لحظة ولا حركة إلا بأعانة الله وتوفيقه .

(المسألة الخامسة) قوله (ولا نخزنا يوم القيامة) شبه بقوله (وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) فانه ربما ظن الانسان أنه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ، ثم انه يوم القيامة يظهر له أن اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا ، فهناك تحصل الحجالة العظيمة والحسرة الكاملة والأسف الشديد ، ثم قال حكاء الاسلام : وذلك هو العذاب الروحاني . قالوا : وهذا العذاب أشد من العذاب الجسدي ، وما يدل على هذا أنه سبحانه حكى عن هؤلاء العباد المؤمنين أنهم طلبوا في هذا البعث أشياء فأول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسدي وهو قوله (فقتنا عذاب النار) وآخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله (ولا نخزنا يوم القيامة) وذلك يدل على أن العذاب الروحاني أشد من العذاب الجسدي .

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيقُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرَ أَبُو أُثْيٍ بَعْضُكُمْ  
مِّنْ بَعْضٍ فَأَلْزَمَ هَاجِرُوا وَأَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَوْذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا  
وَقُتِلُوا لَا كُفْرَنَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دُخِلَتْهُمْ جَنَّاتُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الثَّوَابِ (١٩٥)

قوله تعالى (فاستجاب لهم ربهم أني لأضيق عمل عامل منكم من ذكر أو أثنى بعضكم من بعض  
فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لا كفرن عنهم سيئاتهم  
ولادخلتهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله والله عنده حسن الثواب)

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله (إن في خلق السموات  
والأرض) إلى قوله (آيات لا أول لها) ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله (الذين  
يذكرون الله قياماً) وعلى التفكير وهو قوله (ويفكرون في خلق السموات والأرض) ثم حكى  
عنهم أنهم أثروا على الله تعالى وهو قولهم (ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك) ثم حكى عنهم أنهم  
بعد إنشاء اشتغلوا بالدعاء، وهو من قولهم (فقتلنا عذاب النار) إلى قوله (إنك لا تخلف الميعاد) بين في  
هذه الآية أنه استجاب دعاءهم فقال (فاستجاب لهم ربهم) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في الآية تنبيه على أن استجابة الدعاء مشروطة بهذه الأمور، فلما كان حصول  
هذه الشرائط عزيزاً، لاجرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعاء عزيزاً.

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف : يقال استجابه واستجاب له ، قال الشاعر :

وداع دعا يا من يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذاك يجيب

وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول)

(المسألة الثالثة) أني لأضيق : قرىء بالفتح ، والتقدير : بأنني لأضيق ، وبالكسر على إرادة  
القول ، وقرىء (لا أضيق) بالتشديد .

(المسألة الرابعة) من : في قوله (من ذكر) قيل للذين كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان)  
وقيل : إنها مؤكدة للنفي بمعنى : عمل عامل منكم ذكر أو أثنى .

(المسألة الخامسة) اعلم أنه ليس المراد أنه لا يضيع نفس العمل ، لأن العمل كلبا وجد تلاشى وفنى ، بل المراد أنه لا يضيع ثواب العمل ، والاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله (لا أضيع) نفى للثبوت فيكون إثباتا ، فيصير المعنى : أنى أوصل ثواب جميع أعمالكم إليكم ، اذا ثبت ما قلنا فالآية دالة على أن أحدا من المؤمنين لا يبق في النار غلدا ، والدليل عليه أنه بإيمانه استحق ثوابا ، وبمحصنته استحق عقابا ، فلا بد من وصولها اليه بحكم هذه الآية والجمع بينهما محال ، فاما أن يقدم الثواب ثم ينقله الى العقاب وهو باطل بالاجماع ، أو يقدم العقاب ثم ينقله الى الثواب وهو المطلوب .

(المسألة السادسة) جمهور المفسرين فسروا الآية بأن معناها أنه تعالى قبل منهم أنه يجازيهم على أعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال إليهم .

فان قيل : القوم أولا يطلبوا غفران الذنوب ، وثانيا اعطاء الثواب فقوله (أنى لأضيع عمل عامل منكم) اجابة لهم في إعطاء الثواب ، فأين الاجابة في طلب غفران الذنوب ؟

قلنا : إنه لا يلزم من إسقاط المذاب حصول الثواب ، لكن يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله (أنى لأضيع عمل عامل منكم) اجابة لدعائهم في المطلوبين . وعندى في الآية وجه آخر : وهو أن المراد من قوله (أنى لأضيع عمل عامل منكم) أنى لأضيع دعائكم ، وعدم إضاعة الدعاء عبارة عن إجابة الدعاء ، فكان المراد منه أنه حصلت اجابة دعائكم في كل ما طلبتموه وسألفتموه .

وأما قوله تعالى (من ذكر أو أنى) فالمعنى : أنه لا تفاوت في الاجابة وفي الثواب بين الذكر والانشى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على السوية ، وهذا يدل على أن الفضل في باب الدين بالاعمال ، لا بسائر صفات العاملين ، لان كون بعضهم ذكرا أو أنى ، أو من نسب خسيس أو شريف لا تأثير له في هذا الباب ، ومثله قوله تعالى (ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوا يحزبه) وروى أن أم سلة قالت : يا رسول الله إني لأسمع الله يذكر الرجال في الحجر ولا يذكر النساء فنزلت هذه الآية .

أما قوله تعالى (بعضكم من بعض) ففيه وجوه : أحسنها أن يقال (من) بمعنى الكاف أى بعضكم كيعض ، ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية . قال القفال : هذا من قولهم : فلان منى أى على خلقي وسيرتى ، قال تعالى (فن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى) وقال عليه الصلاة والسلام «من غشنا فليس منا» وقال «ليس منا من حل علينا السلاح» فقوله (بعضكم من بعض) أى بعضكم شبه بعض في استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، فكيف يمكن إدخال التفاوت فيه ؟

ثم قال تعالى ﴿فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا قَاتِلُوا لَا كُفْرَ عَنْهُمْ سِيئاتِهِمْ وَلَا دَخْلَ لَهُمْ جَنّاتُ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ والمراد من قوله (الذين هاجروا) الذين اختاروا المهاجرة من أوطانهم في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم، والمراد من (الذين أخرجوا من ديارهم) الذين ألجأهم الكفار إلى الخروج، ولا شك أن رتبة الأولين أفضل لأنهم اختاروا خدمة الرسول عليه السلام وملازمته على الاختيار، فكانوا أفضل وقوله (وأوذوا في سبيل) أى من أجله وسببه (وقاتلوا وقاتلوا) لأن المقاتلة تكون قبل القتال، قرأنا فاعصم وأبو عمرو (وقاتلوا) بالالف أولاً (وقاتلوا) مخففة، والمعنى أنهم قاتلوا معه حتى قتلوا، وقرأ ابن كثير وابن عامر (وقاتلوا) أولاً (وقاتلوا) مشددة قيل: التشديد للبالغة وتكرر القتل فهم كقوله (ومتفتح لهم الأبواب) وقيل: قطعوا عن الحسن، وقرأ حمزة والكسائي (وقاتلوا) بغير الف أولاً (وقاتلوا) بالالف بعده وفيه وجوه: الأول: أن الواو لا توجب الترتيب كما في قوله (واسجدى واركعى) والثاني: على قولهم: قتلنا ورب الكعبة، إذا ظهرت أمارات القتل، أو إذا قتل قومه وعشيرته. والثالث: باضمار «قد» أى قتلوا وقد قاتلوا.

ثم إن الله تعالى وعد من فعل هذا بأمور ثلاثة: أولها: محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله (لا كفرن عنهم سيئاتهم) وذلك هو الذى طلبوه بقولهم (فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا) وثانيها إعطاء الثواب العظيم وهو قوله (ولادخلتهم جنات تجري من تحتها الأنهار) وهو الذى طلبوه بقولهم: وآتانا ما وعدتنا على رسلك، وثالثها: أن يكون ذلك الثواب ثواباً عظيماً مقروناً بالتعظيم والجلال وهو قوله (من عند الله) وهو الذى قالوه (ولا تغزنا يوم القيامة) لأنه سبحانه هو العظيم الذى لا نهاية لعظمته، وإذا قال السلطان العظيم لعبده: اذنى أدخل عليك خلعة من عندى دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله (ثواباً) مصدر مؤكّد، والتقدير: لا يئيبهم ثواباً من عند الله، أى لا يئيبهم إجابة أو توتياً من عند الله، لأن قوله لا كفرن عنهم ولادخلتهم في معنى لا يئيبهم. ثم قال (واقه عنده الثواب) وهو تأكيد ليكون ذلك الثواب في غاية الشرف لأنه تعالى لما كان قادراً على كل المقدورات، عالماً بكل المعلومات، غنياً عن الحاجات، كان لا محالة في غاية الكرم والجود والاحسان، فكان عنده حسن الثواب. روى عن جعفر الصادق أنه قال: من حربه أمر فقال خمس مرات: ربنا، أجباه الله بما يخاف وأعطاه ما أراد، وقرأ هذه الآية، قال: لأن الله حكى عنهم أنهم قالوا خمس مرات: ربنا، ثم أخبر أنه استجاب لهم.

لَا يَفْرَنُكَ قَلْبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ ۖ «١٩٦» مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ  
وَبَشَّ الْمُهَادُ «١٩٧»

قوله تعالى ﴿لا يفرنك قلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم ما لهم جهنم وبشَّ المهاد﴾  
واعلم أنه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم ، وكانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة ،  
والكفر كانوا في النعم ، ذكر الله تعالى في هذه الآية ما يسلمهم ويصبرهم على تلك الشدة ، فقال  
(لا يفرنك) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قد ذكرنا أن الغرور مصدر قولك: غرت الرجل بما يستحسنه في الظاهر  
ثم يحده عند التفتيش على خلاف ما يحبه ، فيقول : غرتي ظاهره أى قبلته على غفلة عن امتحانه ،  
وقول العرب في الثوب إذا نشر ثم أعيد إلى طيه : رددته على غرة

﴿المسألة الثانية﴾ المخاطب في قوله (لا يفرنك) من هو ؟ فيه قولان : الأول : أنه الرسول  
صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الأمة . قال قتادة : والله ما غروا نبي الله صلى الله عليه وسلم  
حتى قبضه الله ، والمخاطب وإن كان له إلا أن المراد غيره ، ويمكن أن يقال : السبب لعدم إغراء  
الرسول عليه السلام بذلك هو تواتر هذه الآيات عليه ، كما قال (ولو لا أن ثبتناك لقد كدت تركن  
إلهم شيئاً قليلاً) فسقط قول قتادة ، ونظيره قوله (ولا تكن من الكافرين . ولا تكون من المشركين .  
ولا قطع المكذبين) والثاني : وهو أن هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين ، كأنه قيل :  
لا يفرنك أبها السامع :

﴿المسألة الثالثة﴾ قلب الذين كفروا في البلاد ، فيه وجهان : الأول : نزلت في مشركي مكة  
كانوا يتجرون ويتعمون فقال بعض المؤمنين : إن أعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع  
والجهد فنزلت الآية . والثاني : قال الفراء : كانت اليهود تضرب في الأرض فتصيب الأموال  
فنزلت هذه الآية ، والمراد بقلب الذين كفروا في البلاد ، تصرفهم في التجارات والمكاسب ، أى  
لا يفرنكم أنهم على أنفسهم وتصرفهم في البلاد كيف شاؤوا ، وأتم معاش المؤمنين غافلون  
محضرون ، فإن ذلك لا يبيح إلا مدة قليلة ثم ينتقلون إلى أشد العذاب

ثم قال تعالى ﴿متاع قليل﴾ قيل: أى قتلهم متاع قليل ، وقال الفراء : ذلك متاع قليل ، وقال  
الوجاج : ذلك الكسب والربح متاع قليل ، وإنما وصفه الله تعالى بالقليلة لأن نعيم الدنيا مشوب



لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا  
نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ (١٩٨)

بالآفات والحسرات ، ثم انه بالمأقبة ينقطع وينقضى ، وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من  
الأزل إلى الآن ، وسيصير معدوما من الأزل إلى الأبد ، فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى  
وما يأتي وهو الأزل والأبد ، كان أقل من أن يحوز وصفه بأنه قليل

ثم قال تعالى ﴿ثم ما واهم بهم﴾ يعنى أنه مع قلته يسبب الوقوع في نار جهنم أبد الآباد  
والنعمة القليلة إذا كانت سببا للضررة العظيمة لم يعد ذلك نعمة ، وهو كقوله (إنما نملى لهم ليزدادوا  
إثما) وقوله (وأملى لهم ان كيدى متين)

ثم قال ﴿وبئس المهاد﴾ أى الفراش ، والدليل على أنه بئس المهاد قوله تعالى (لهم من  
فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل) فهم بين أطباق النيران ، ومن فوقهم غواش يأكلون النار  
ويشربون النار

قوله تعالى ﴿لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نزا من عند  
الله وما عند الله خير للأبرار﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر الوعد آتبه بالوعد بالنزل ، والنزل ما يربى للضيف وقوله (لكن الذين  
اتقوا ربهم) يتناول جميع الطاعات ، لأنه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات ، وعن ترك  
المأمورات . واحتج بعض أصحابنا بهذه الآية على الرواية لأنه لما كانت الجنة بكلية نزا ، فلا بد  
من الرواية لتكون خلعة ، ونظيره قوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات  
الفرود نزا) وقوله (نزا) نصب على الحال من (جنات) لتخصيصها بالوصف ، والعامل اللام ،  
ويحوز أن يكون بمعنى مصدر مؤكد ، لأن خلودهم فيها إزالمهم فيها أو نزولهم ، وقال القراء : هو  
نصب على التفسير كما قول : هو لك هبة وبها صدقة ثم قال (وما عند الله) من الكثير الدائم  
(خير للأبرار) مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل ، وقرأ مسلمة بن محارب والأعمش (نزا)  
بسكون الزاى ، وقرأ يزيد بن القعقاع (لكن الذين اتقوا) بالتشديد

وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٢٠٠)

قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند الله سريع الحساب) اعلم أنه تعالى لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل، بأن مصيرهم إلى النار بين في هذه الآية أن من آمن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا فقال (وإن من أهل الكتاب) واختلوا في نزولها، فقال ابن عباس وجابر وقتادة: نزلت في التجاشي حين مات وصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال المنافقون إنه يصلى على نصراني لم يرد قط، وقال ابن جريج وابن زيد: نزلت في عبد الله بن سلام وأصحابه؛ وقيل: نزلت في أربعين من أهل نجران، وأثنى وثلاثين من الحبشة، وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى عليه السلام فأسلموا. وقال مجاهد: نزلت في مؤمن أهل الكتاب كلهم، وهذا هو الأول لأنه لما ذكر الكفار بأن مصيرهم إلى العقاب، بين فيمن آمن منهم بأن مصيرهم إلى الثواب.

واعلم أنه تعالى وصفهم بصفات: أولها: الإيمان بالله، وثانيها: الإيمان بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم. وثالثها: الإيمان بما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد عليه الصلاة والسلام. ورابعها: كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل (يؤمن) لأن (من يؤمن) في معنى الجمع. وخامسها: أنهم لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا كما يفعله أهل الكتاب عن كان يكتم أمر الرسول وصحة نبوته.

ثم قال تعالى في صفتهم (أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب) والفائدة في كونه سريع الحساب كونه عالما بجميع المعلومات، فيعلم ما لكل واحد من الثواب والعقاب. قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون)

واعلم أنه تعالى لما ذكر في هذه السورة أنواعا كثيرة من علوم الأصول والفروع ، أما الأصول فشيئا يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والنوبة والمعاد ، وأما الفروع فشيئا يتعلق بالتكاليف والأحكام نحو الحج والجهاد وغيرها ، ختم هذه السورة بهذه الآية المشتملة على جميع الآداب ، وذلك لأن أحوال الإنسان قسمان : منها ما يتعلق به وحده ، ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره ، أما القسم الأول فلا بد فيه من الصبر ، وأما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة .

أما الصبر فيندرج تحته أنواع : أولها : أن يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنوبة والمعاد ، وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين . وثانيها : أن يصبر على مشقة أداء الواجبات والمنذوبات . وثالثها : أن يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات . ورابعها : الصبر على شدائد الدنيا وآفاتنا من المرض والفقر والقسط والخوف ، فقوله (اصبروا) يدخل تحته هذه الأقسام ، وتحت كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة أنواع لانهاية لها ، وأما المصابرة فهي عبارة عن تحمل المسكار الواقعة بينه وبين الغير ، ويدخل فيه تحمل الاخلاق الردية من أهل البيت والجيران والأقارب ، ويدخل فيه ترك الانتقام عن أساء اليك كما قال (وأعرض عن الجاهلين) وقال (وإذا مروا باللغو مروا كراما) ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) ويدخل فيه العفو عن ظلمك كما قال (وأن تمفوا أقرب للقوى) ويدخل فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإن المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ، ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك ، ويدخل فيه المصابرة مع المبطلين ، وحل شكوكهم والجواب عن شبههم ، والاحتياط في إزالة تلك الأباطيل عن قلوبهم ، فثبت ان قوله (اصبروا) تناول كل ، اعلق به وحده (وصابروا) تناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره

واعلم أن الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة إلا أن فيه أخلاقا ذميمة تحمل على أضعافها وهي الشهوة والغضب والحرس ، والانسان مالم يكن مشغولا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة ، فلهذا قال (ورابطوا) ولما كانت هذه المجاهدة فضلا من الأفعال ولا بد للانسان في كل فعل يفعل من داعية وغرض ، وجب أن يكون للانسان في هذه المجاهدة غرض و باعث ، وذلك هو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح ، فلهذا قال (واتقوا الله لعلكم تفلحون) وتمام التحقيق فيه أن الأفعال مصدرها هو القوى ، فهو تعالى أمر بالصبر والمصابرة ، وذلك عبارة عن الاتيان بالأفعال الحسنة ، والاحتراز عن الأفعال الذميمة ، ولما كانت الأفعال صادرة عن القوى أمر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الأفعال الذميمة ، وذلك هو المراد بالمراقبة ، ثم

ذكر ما به يحصل دفع هذه القوى الداعية إلى التبايح والمنكرات ، وذلك هو تقوى الله ، ثم ذكر ما لأجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والاخلاق ، وهو الفلاح ، فظهر أن هذه الآية التي هي غائمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحية ، وأنها على اختصارها كالتئم لكل ما تقدم ذكره في هذه السورة من علوم الأصول والفروع فهذا ما عندى فيه

ولنذكر ما قاله المفسرون : قال الحسن : اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع ، وصابروا على عدوكم ولا تفسلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم أحد ، وقال الفراء : اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي أن يكون أصبر عنكم ، وقال الأصم : لما كثرت تكاليف الله في هذه السورة أمرهم بالصبر عليها ، ولما كثرت رغبتهم في الجهاد في هذه السورة أمرهم بمصاهرة الأعداء ، وأما قوله «ورابطوا» ففيه قولان : الأول : أنه عبارة عن أن يربط هؤلاء خيلهم في الثغور ويربط أولئك خيلهم أيضاً ، بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعداً لقتال الآخر ، قال تعالى (ومن رابط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وعن النبي صلى الله عليه وسلم «من رابط يوماً ليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا يتنقل عن صلاته إلا الحاجة» الثاني : أن معنى المراقبة انتظار الصلاة بعد الصلاة وبدل عليه وجهان : الأول : ما روى عن أبي سلمة عبد الرحمن أنه قال : لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يربط فيه ، وإنما نزلت هذه الآية في انتظار الصلاة بعد الصلاة . الثاني : ما روى من حديث أبي هريرة حين ذكر انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال «فذلكم الرباط» ثلاث مرات .

واعلم أنه يمكن حمل اللفظ على الكل ، وأصل الرباط من الربط وهو الشد ، يقال : لكل من صبر على أمر ربط قلبه عليه ، وقال آخرون : الرباط هو اللزوم والثبات ، وهذا المعنى أيضاً راجع إلى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس ، ثم هذا الثبات والدوام يجوز أن يكون على الجهاد ، ويجوز أن يكون على الصلاة والله أعلم .

(قال الامام رضى الله تعالى عنه) تم تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسةائة .

قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، الآية ١٥٧

---

## سورة النساء

مدنية وآياتها ١٧٦ نزلت بعد الممتحنة

---

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

---

## سورة النساء

مائة وسبعون وست آيات مدنية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة)

اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكليف ، وذلك لأنه تعالى أمر الناس في أول هذه السورة بالتعطف على الأولاد والنساء والأيتام ، والراقة بهم وإيصال حقوقهم اليهم وحفظ أموالهم عليهم ، وبهذا المعنى ختمت السورة ، وهو قوله (يستفتونك قل الله يفتيك في الكلالة) وذكر في أثناء هذه السورة أنواعا أخرى من التكليف ، وهي الأمر بالطهارة والصلاة وقتل المشركين ولما كانت هذه التكليف شاقة على النفوس لتقلها على الطباع ، لاجرم افتتح السورة بالعلة التي لأجلها يجب حمل هذه التكليف الشاقة ، وهي تقوى الرب الذي خلقنا والاله الذي أوجدنا ، فلهذا قال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى الواحدى عن ابن عباس في قوله (يا أيها الناس) أن هذا الخطاب لأهل

مكة : وأما الأصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على أن الخطاب عام لجميع المكلفين ، وهذا هو الأصح لوجوه : أحدها : أن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق . وثانيها : أنه تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقاً لهم من نفس واحدة ، وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين بأنهم من آدم عليه السلام خلقوا بأسرهم ، وإذا كانت العلة عامة كان الحكم عاماً . وثالثها : أن التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة ، بل هو عام في حق جميع العالمين ، وإذا كان لفظ الناس عاماً في الكل ، وكان الأمر بالتقوى عاماً في الكل ، وكانت علة هذا التكليف ، وهي كونهم خلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل ، كان القول بالتخصيص في غاية البعد . وحجة ابن عباس أن قوله ( واتقوا الله الذي تسالون به والارحام ) مختص بالعرب لأن المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم . فيقولون أسألك بالله وبالرحم ، وأنشدك الله والرحم ، وإذا كان كذلك كان قوله ( واتقوا الله الذي تسالون به والارحام ) مختصاً بالعرب ، فكان أول الآية وهو قوله ( يا أيها الناس ) مختصاً بهم لأن قوله في أول الآية ( اتقوا ربكم ) وقوله بعد ذلك ( واتقوا الله الذي تسالون به والارحام ) وردا متوجهين إلى مخاطب واحد ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه ثبت في أصول الفقه أن خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها ، فكان قوله ( يا أيها الناس ) عاماً في الكل ، وقوله ( واتقوا الله الذي تسالون به والارحام ) خاصاً بالعرب

(المسألة الثانية) أنه تعالى جعل هذا المطلع مطلقاً لسورتين في القرآن : إحداهما : هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الأول من القرآن . والثانية : سورة الحج ، وهي أيضاً السورة الرابعة من النصف الثاني من القرآن ، ثم إنه تعالى علل الأمر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ ، وهو أنه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة ، وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكال علمه وكال حكمته وجلاله ، وعمل الأمر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على كمال معرفة المعاد ، وهو قوله ( إن زلزلة الساعة شيء عظيم ) فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ، ثم قدم السورة الدالة على المبدأ على السورة الدالة على المعاد ، وتحت هذا البحث أسرار كثيرة .

(المسألة الثالثة) اعلم أنه تعالى أمرنا بالتقوى وذكر عقبيه أنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، وهذا مشعر بأن الأمر بالتقوى معلل بأنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف ، فنقول : قولنا إنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ، مشتمل على قيدتين : أحدهما : أنه تعالى خلقنا ، والثاني : كيفية ذلك التخليق ، وهو أنه تعالى إنما خلقنا من نفس

واحدة، ولكل واحد من هذين القيدين أثر في وجوب التقوى .

(أما القيد الأول) وهو أنه تعالى خلقنا ، فلا شك أن هذا المعنى علة لأن يجب علينا الاتقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لأوامره ونواهيه ، وبيان ذلك من وجوه : الأول : أنه لما كان خالقاً لنا وموجداً لذواتنا وصفاتنا فتحن عبيده وهو مولى لنا ، والربوبية توجب نفاذ أوامره على عبيده ، والعبودية توجب الاتقياد للرب والموجد والخالق ، الثانى : أن الإيجاد غاية الانعام ونهاية الاحسان ، فانك كنت مدبوماً فأوجدك ، وميتاً فأحياك ، وعاجزاً فأقدرك . وجاهلاً فعلمك ، كما قال إبراهيم عليه السلام (الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقئ) فلما كانت النعم بأسرها من الله سبحانه وجب على العبد أن يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والاتقياد ، وترك الفرد والعناد ، وهذا هو المراد بقوله ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يمتكنكم ثم يميتكم ) الثالث : وهو أنما ثبت كونه موجداً وخالقاً والمأوربا لنا . وجب علينا أن نشغل بعبوديته وأن نتق كل ما نهى عنه وزجر عنه ، ووجب أن لا يكون شئ من هذه الأفعال موجباً ثواباً للبتة ، لأن هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع أن تصير موجبة للثواب ، لأن أداء الحق إلى المستحق لا يوجب شيئاً آخر ، هذا إذا سلمنا أن العبد آتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء . فكيف وهذا حال ، لأن فعل الطاعات لا يحصل إلا إذا خلق الله القدرة على الطاعة ، وخلق الداعية على الطاعة ، ومتى حصلت القدرة والداعية كان مجموعهما موجبا لصدور الطاعة عن العبد ، وإذا كان كذلك كانت تلك الطاعة إنعاماً من الله على عبده ، والمولى إذا خص عبده بانعام لم يصر ذلك الانعام موجبا عليه إنعاماً آخر ، فهذا هو الاشارة إلى بيان أن كونه خالقاً لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه .

(وأما القيد الثانى) وهو أن خصوص كونه خالقاً لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية ، فبيانه من وجوه : الأول : أن خلق جميع الأشخاص الانسانية من الإنسان الواحد أدل على كمال القدرة ، من حيث أنه لو كان الأمر بالطبيعة والخاصية لكان التولد من الانسان الواحد ، لم يكن إلا أشياء متشابهة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة ، فلما رأينا في أشخاص الناس الأبيض والأسود والأحمر والأسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير ، دل ذلك على أن مدبرها وخالقها فاعل مختار ، لاطبيعة مؤثرة ، ولعلة موجبة ، ولما دلت هذه الدقيقة على أن مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات ، لحيث يجب الاتقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه ، فكان ارتباط قوله ( اتقوا ربكم ) بقوله ( خلقكم من نفس واحدة ) في غاية الحسن والانتظام

## وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا

(والوجه الثاني) وهو أنه تعالى لما ذكر الأمر بالتقوى ذكر عقبيه الأمر بالاحسان إلى اليتامى والنساء والضعفاء ، وكون الخلق بأسرهم مخلوقين من نفس واحدة له أثر في هذا المعنى ، وذلك لأن الأقارب لابد وأن يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ، ولذلك أن الإنسان يفرح بمدح أقاربه وأسلافه ، ويمزن بذهمهم والطنن فيهم ، وقال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة مني يؤذيها يؤذيها» وإذا كان الأمر كذلك ، فالفائدة في ذكر هذا المعنى أن يصير ذلك سبباً لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض .

(الوجه الثالث) أن الناس إذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر وأظهروا التواضع وحسن الخلق .

(الوجه الرابع) أن هذا يدل على المعاد ، لأنه تعالى لما كان قادراً على أن يخرج من صلب شخص واحد أشخاصاً مختلفين ، وأن يخلق من قطرة من النطفة شخصاً عجيب التركيب لطيف الصورة ، فكيف يستبعد إحياء الأموات وبهتهم ونشورهم ، فتكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه (ليجزى الذين أسأوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى)

(الوجه الخامس) قال الأصم : الفائدة فيه : أن العقل لا دليل فيه على أن الخلق يجب أن يكونوا مخلوقين من نفس واحدة ، بل ذلك إنما يعرف بالدلائل السمعية ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم أمياً ما قرأ كتاباً ولا تلى لآستاذ ، فلما أخبر عن هذا المعنى كان إخباراً عن الغيب فكان معجزاً لما حصل أن قوله (خلقكم) دليل على معرفة التوحيد ، وقوله (من نفس واحدة) دليل على معرفة النبوة .

فان قيل : كيف يصح أن يكون الخلق أجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس؟ قلنا : قد بين الله المراد بذلك لأن زوج آدم إذا خلقت من بعضه ، ثم حصل خلق أولاده من نطفتهما ثم كذلك أبداً ، جازت إضافة الخلق أجمع إلى آدم .

(المسألة الرابعة) أجمع المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام ، إلا أنه أنشأ الوصف على لفظ النفس ، ونظيره قوله تعالى (أقتلت نفساً زكية بغير نفس) وقال الشاعر :  
أبوك خليفة ولده أخرى فأنث خليفة ذاك الكمال

قالوا فهذا التأنيث على لفظ الخليفة .

قوله تعالى «وخلق منها زوجها» فيه مسائل :



(المسألة الأولى) المراد من هذا الزوج هو حواء ، وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان : الأول : وهو الذي عليه الآكثرون أنه لما خلق الله آدم ألقي عليه النوم ، ثم خلق حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى ، فلما استيقظ رآها ومال إليها وألفها ، لأنها كانت مخلوقة من جزء من أجزائه ، واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم «إن المرأة خلقت من ضلع أعوج فإن ذهبت تقيمها كسرته وإن تركتها وفيها عوج استمعت بها»

(والقول الثاني) وهو اختيار أبي مسلم الأصماني : أن المراد من قوله (وخلق منها زوجها) أي من جنسها وهو كقوله تعالى (واخلق جمل لكم من أنفسكم أزواجا) وكقوله (اذبحته فهم رسولا من أنفسهم) وقوله (لقد جاءكم رسول من أنفسكم) قال القاضي : والقول الأول أقوى ، لكي يصح قوله (خلقكم من نفس واحدة) إذ لو كانت حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين ، لا من نفس واحدة ، ويمكن أن يجاب عنه بأن كلمة «من» لا ابتداء الغاية ، فلما كان ابتداء التخليق والابتداء وقع بآدم عليه السلام صح أن يقال خلقكم من نفس واحدة ، وأيضا فلما ثبت أنه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادرا أيضا على خلق حواء من التراب ، وإذا كان الأمر كذلك ، فأي فائدة في خلقها من ضلع من أضلاع آدم

(المسألة الثانية) قال ابن عباس : إنما سمي آدم بهذا الاسم لأنه تعالى خلقه من أديم الأرض كلها أحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها ؛ فلذلك كان في ولده الأحمر والأسود والطيب والخبيث والمرأة إنما سميت بحواء لأنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم فكانت مخلوقة من شيء حي ، فلا جرم سميت بحواء

(المسألة الثالثة) احتج جمع من الطبايعين بهذه الآية فقالوا : قوله تعالى (خلقكم من نفس واحدة) يدل على أن الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة ، وقوله (وخلق منها زوجها) يدل على أن زوجها مخلوقة منها ، ثم قال في صفة آدم (خلقته من تراب) فدل على أن آدم مخلوق من التراب ، ثم قال في حق الخلائق (منها خلقناكم) وهذه الآيات كلها دالة على أن الحادث لا يحدث إلا عن مادة سابقة يصير الشيء مخلوقا منها ، وأن خلق الشيء عن العدم المحض والنفي الصرف محال أوجب المتكلمون فقالوا : خلق الشيء من الشيء محال في العقول ، لأن هذا المخلوق إن كان عين ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا البتة ، وإذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء آخر ، وإن قلنا : إن هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك ، فيختل هذا المخلوق وهذا الحادث إنما حدث وحصل عن العدم المحض ، ثبت أن كون الشيء مخلوقا من

وَبَثَّ مِنْهُمَا رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ  
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝۱

غيره محال في المقول، وأما كلمة (من) في هذه الآية فهو مفيد ابتداء الثانية، على معنى أن ابتداء حدوث هذه الأشياء من تلك الأشياء لاعلى وجه الحاجة والاقتدار، بل على وجه الوقوع فقط

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف: قرئ (وخالق منها زوجها وبث منهما) بلفظ اسم الفاعل، وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره هو خالق قوله تعالى (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قال الواحدي: بث منهما: يريد فرق ونشر، قال ابن اللطفر: البث تفريقك الأشياء، يقال: بث الخيل في النار وبث الصياد كلابه، وخلق الله الخلق فبثهم في الأرض، وبثت البسط إذا نشرتها، قال الله تعالى (وزرأى مبثوثة) قال الفراء والزجاج: وبعض العرب يقول: أبث الله الخلق.

(المسألة الثانية) لم يقل: وبث منهما الرجال والنساء لأن ذلك يوجب كونهما مبثوئين عن نفسيهما وذلك محال، فلهذا عدل عن هذا اللفظ إلى قوله (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) فإن قيل: لم لم يقل: وبث منهما رجالا كثيرا ونساء كثيرا؟ ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء؟

قلنا: السبب فيه والله أعلم أن شهرة الرجال أتم، فكانت كثرتهم أظهر، فلا جرم خصوا بوصف الكثرة، وهذا كالتنبية على أن اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز، واللائق بحال النساء الانخفاء والختول.

(المسألة الثالثة) الذين يقولون: إن جميع الأشخاص البشرية كانوا كالآدم، وكانوا مجتمعين في صلب آدم عليه السلام، حملوا قوله (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) على ظاهره، والذين أنكروا ذلك قالوا: المراد بث منهما أولادهما ومن أولادهما جمعا آخرين، فكان الكل مضافا إليهما على سبيل المجاز قوله تعالى (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا)

فيه مسائل .

(المسألة الأولى) قرأ أصم وحزمة والكسائي (تساملون) بالتخفيف والباقون بالتشديد ، فمن شدد أراد : تساملون فأدغم التاء في السين لاجتماعهما في أنهما من حروف اللسان وأصول الثنايا واجتماعهما في الهمس ، ومن خفف حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة ، فأعلاها بالحذف كما أعلاها الأولون بالادغام ، وذلك لأن الحروف المتقاربة إذا اجتمعت خففت تارة بالحذف وأخرى بالادغام .

(المسألة الثانية) قرأ حمزة وحده (والأرحام) بجر الميم قال الفخال رحمه الله : وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره ، وأما الباقون من القراء فكلمهم قروا بنصب الميم . وقال صاحب الكشف : قرئ (والأرحام) بالحركات الثلاث ، أما قراءة حمزة فقد ذهب الأكثرون من النحويين إلى أنها فاسدة ، قالوا لأن هذا يقتضى عطف المظهر على المضمير المجرور وذلك غير جائز . واحتجوا على عدم جوازه بوجوه : أولها : قال أبو علي الفارسي : المضمير المجرور بمنزلة الحرف ، فوجب أن لا يجرز عطف المظهر عليه ، إنما قلنا المضمير المجرور بمنزلة الحرف لوجوه : الأول : أنه لا ينفصل البتة كما أن التنوين لا ينفصل ، وذلك أن التاء والكاف في قوله : به ، وبك لا ترى واحدا منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين . الثاني : أنهم يحدفون الياء من المتأدى المضاعف في الاختيار كذفهم التنوين من المفرد ، وذلك كقولهم : يا غلام ، فكان المضمير المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه ، ثبت أن المضمير المجرور بمنزلة حرف التنوين ، فوجب أن لا يجرز عطف المظهر عليه لأن من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فإذا لم تحصل المشابهة هنا وجب أن لا يجرز العطف . وثانيها : قال علي بن عيسى : أنهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمير المرفوع ، فلا يجرز أن يقال : اذهب وزيد ، وذهبت وزيد بل يقولون : اذهب أنت وزيد ، وذهبت أنا وزيد . قال تعالى (فاذهب أنت وربك فقاتلا) مع أن المضمير المرفوع قد ينفصل ، فإذا لم يجرز عطف المظهر على المضمير المرفوع مع أنه أقوى من المضمير المجرور بسبب أنه قد ينفصل ، فلأن لا يجرز عطف المظهر على المضمير المجرور مع أنه البتة لا ينفصل كان أولى . وثالثها : قال أبو عثمان المازني : المعطوف والمعطوف عليه متساويان ، وإنما يجرز عطف الأول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الأول ، وههنا هذا المعنى غير حاصل ، وذلك لأنك لا تقول : مررت بزيدوك ، فكذلك لا تقول مررت بك وزيد .

واعلم أن هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة في اللغات ، وذلك لأن

حزرة أحد القراء السبعة ، والظاهر أنه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه ، بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة ، والقياس يتضاد عند السماع لاسيما بمثل هذه الأقيسة التي هي أو من بيت النكبت ، وأيضا فل هذه القراءة وجهان : أحدهما : أنها على تقدير تكرير الجار ، كأنه قيل تسالون به وبالأرحام . وثانيها : أنه ورد ذلك في الشعر وأنشد سيويه في ذلك :

فاليوم قد بت تهجونا وتشتمنا فاذهب فبا بك والأيام من عجب  
وأنشد أيضا نلقى في مثل السوارى سيوفنا وما بيننا والكعب غوط فثاقف

والمعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حزرة ومجاهد ، مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن . واحتج الزجاج على نساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم «لا تجلفوا بأبائكم» فإذا عطف الأرحام على المكنى عن اسم الله اقتضى ذلك جواز الحلف بالأرحام ، ويمكن الجواب عنه بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لأنهم كانوا يقولون : أسألك بالله والرحم ، وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النبی عنه في المستقبل ، وأيضا فالحديث نهى عن الحلف بالأباء فقط ، وههنا ليس كذلك ، بل هو حلف بالله أولا ثم يقرن به بعمد ذكر الرحم ، فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث ، فهذا جملة الكلام في قراءة قوله (والأرحام) بالجر . أما قرأته بالنصب ففيه وجهان : الأول : وهو اختيار أبي على الفارسي وعلي بن عيسى أنه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله فلتسنا بالجيلال ولا الحديد

والثاني : وهو قول أكثر المفسرين : أن التقدير : واتقوا الأرحام أن تقطعوها ، وهو قول مجاهد وقناة والسدي والضحاك وابن زيد والفراء والزجاج ، وعلى هذا الوجه فنصب الأرحام بالطف على قوله (الله) أي : اتقوا الله واتقوا الأرحام أي اتقوا حق الأرحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي رحمه الله . ويجوز أيضا أن يكون منصوبا بالاعراء ، أي والأرحام فاحفظوها وصلوها كقولك : الأسد الأسود ، وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ، ويدل على وجوب صلتها . وأما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشف : الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل : والأرحام كذلك على معنى والأرحام مما يتق ، أو والأرحام مما يتسال به .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى قال أولا (اتقوا ربكم) ثم قال بعمده (واتقوا الله) وفي هذا التكرير وجه : الأول : تأكيد الأمر والحث عليه كقولك للرجل : اعجل اعجل فيكون أبلغ من قولك : اعجل

الثاني : أنه أمر بالتقوى في الأول لمكان الانعام بالخلق وغيره ، وفي الثاني أمر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل به فيما ينتمى البعض من البعض . الثالث : قال أولا (اتقوا ربكم) وقال ثانيا (واتقوا الله) والرب لفظ يدل على الترية والاحسان ، والاله لفظ يدل على القهر والهيبة ، فأمرم بالتقوى بناء على الترغيب ، ثم أعاد الأمر به بناء على التهيب كما قال (يدعون ربهم خوفا وطمعا) وقال (ويدعونارغباً ورهباً) كأنه قيل : انه ربك وأحسن اليك فائق مخالفتك لأنه شديد العقاب عظيم العقوبة .

(المسألة الرابعة) اعلم أن التساؤل بالله وبالأرحام قيل هو مثل أن يقال : بالله أمألك ، وبالله أشفع اليك ، وبالله أحلف عليك، الى غير ذلك مما يؤكده المرء به مراده بمسألة الغير ، ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه أو نواله ومعوته ونصرته ، وأما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى ، والتقدير : واتقوا الله الذي تسالون به والأرحام ، لأن العادة جرت في العرب بأن أحدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول : أسألك بالله والرحم ، وربما أفرد ذلك فقال : أسألك بالرحم ، وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم : نأشدك الله والرحم أن لا تبث لنا فلانا وفلاتا ، وأما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك ، والتقدير : واتقوا الله واتقوا الأرحام ، قال القاضي : وهذا أحد ما يدل على أنه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة ، لأن معنى تقوى الله مخالفة لمعنى تقوى الأرحام ، فتقوى الله إنما يكون بالترام طاعته واجتناب معاصيه ، وانقله الأرحام بأن توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضل والاحسان ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى لعله تكلم بهذه اللفظة مرتين ، وعلى هذا التقدير يزول الاشكال .

(المسألة الخامسة) قال بعضهم : اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة ، واحتج بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «يقول الله تعالى أنا الرحمن وهي الرحم اشتقت اسمها من اسمي» ووجه التشبيه ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض . وقال آخرون : بل اسم الرحم مشتق من الرحم الذي عنده يقع الانعام وانه الأصل ، وقال بعضهم : بل كل واحد منهما أصل بنفسه ، والنزاع في مثل هذا قريب .

(المسألة السادسة) دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى. روى مجاهد عن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من سألكم بالله فأعطوه» وعن البراء بن عازب قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يسبح : منها ابرار القسم .

(المسألة السابعة) دل قوله تعالى (والأرحام) على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي عن قطعها ، قال

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ  
إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢٥﴾

تعالى (فعل صيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) وقال (لا يرقبون في مؤمن إلا ولا خمة) قيل في الأول: إنه القرابة، وقال (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وقال (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين) وعن عبد الرحمن بن عوف: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يقول الله تعالى أنا الرحمن وهي الرحم اشتقت اسمها من اسمي فن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته» وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما من شيء أطيع الله فيه أجمل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصى الله به أجمل عقوبة من البني والعين الفاجرة» وعن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أن الصدقة صلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه» وقال عليه الصلاة والسلام «أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح» قيل الكاشح العدو، فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها، ثم إن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه بنوا على هذا الأصل مستثنين: إحداهما: أن الرجل إذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه مثل الأخ والاخت، والعلم والحال، قال لأنه لو بقي الملك لحل الاستخدام بالإجماع، لكن الاستخدام لإباحش يورث قطيعة الرحم، وذلك حرام بناء على هذا الأصل، فوجب أن لا يبق الملك، وثانيهما: أن الهبة لذى الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لأن ذلك الرجوع إباحش يورث قطيعة الرحم، فوجب أن لا يجوز، والكلام في هاتين المستثنين مذکور في الخلافات.

ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال (إن الله كان عليكم رقيبا) والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع أفعالك: ومن هذا صفة فاته يجب أن يضاف ويرجى، فبين تعالى أنه يعلم السر وأخفى، وأنه إذا كان كذلك يجب أن يكون المرء حذرا خائفا فيها يأتي ويترك.

قوله تعالى (وأتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا)

اعلم أنه لما افتتح السورة بذكر ما يدل على أنه يجب على العبد أن يكون متقادا لتكالييف الله سبحانه ، محترزا عن مساخطه ، شرع بعد ذلك في شرح أقسام التكالييف

(فالتنوع الأول) ما يتعلق بأموال اليتامى ، وهو هذه الآية ، وأيضا أنه تعالى وصى في الآية السابقة بالأرحام ، فكذلك في هذه الآية وصى باليتامى ، لأنهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الشفاق عليهم ، ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة أو لمكان الرحم فقال (وآتوا اليتامى أموالهم) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشف : اليتامى : الذين مات آباؤهم فافردوا عنهم ، واليتيم الانفراد ، ومنه الرملة اليتيمة والدة اليتيمة ، وقيل : اليتيم في الأناسى من قبل الآباء ، وفي البهائم من قبل الأمهات . قال : وحق هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء الانفراد عن الآباء ، إلا أن في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال ، فإذا صار بحيث يستغنى بنفسه في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بأمره ، زال عنه هذا الاسم ، وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يتيم أبى طالب ، إما على القياس ، وإما على حكاية الحال التي كان عليها حين كان صغيرا ناشئا في حجر عمه توضيحا له . وأما قوله عليه الصلاة والسلام «لا يتيمن بعد حلم» فهو تعليم الشريعة لتعليم اللغة ، يعني إذا احتلم فإنه لا تجزى عليه أحكام الصغار . وروى أبو بكر الرازي في أحكام القرآن أن جده كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتيمة؟ فكتب اليه : إذا أونس منه الرشد انقطع يتيمة ، وفي بعض الروايات : أن الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتيمة بعد ، فأخبر ابن عباس أن اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ إذا لم يؤنس منه الرشد ، ثم قال أبو بكر : واسم اليتيم قد يقع على المرأة المفردة عن زوجها ، قال النبي صلى الله عليه وسلم «تستأمر اليتيمة» وهي لا تستأمر إلا وهي بالغة ، قال الشاعر :

إن القبور تنكح الأيتامى الفسوة الأراذل اليتامى

فالخاصل من كل ما ذكرنا أن اسم اليتيم بحسب أصل اللغة يتناول الصغير والكبير ، إلا أنه بحسب العرف يختص بالصغير .

(المسألة الثانية) وهنا سؤال وهو أن يقال : كيف جمع اليتيم على يتيامى؟ واليتيم فعيل ، والفعيل يجمع على فعلى ، كمرضى ومرضى وقبلى وقبلى وجرحى وجرحى ، قال صاحب الكشف : فيه وجهان أحدهما : أن يقال : جمع اليتيم يتي ، ثم يجمع فعلى على فعال ، كأسير وأسرى وأسارى ، والثاني : أن يقال : جمع يقيم يتيامى ، لأن اليتيم جار مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس . ثم يقلب

اليتامى يتامى . قال الفحل رحمه الله : ويجوز يتيم ويتامى ، كنديم وندامى ، ويجوز أيضا يتيم وأيتام كشراف وأشراف .

**(المسألة الثالثة)** ههنا سؤال ثان : وهو أنا ذكرنا أن اسم اليتيم محص بالصغير ، فما دام يتيمًا لا يجوز دفع ماله إليه ، وإذا صار كبيرًا بحيث يجوز دفع ماله إليه لم يبق يتيمًا ، فكيف قال (وآتوا اليتامى أموالهم) والجواب عنه على طريقين : الأول : أن نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان : أحدهما : أنه تعالى سماهم يتامى على مقتضى أصل اللغة ، والثاني : أنه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتيم وإن كان قد زال في هذا الوقت كقوله تعالى (فألق السحرة ساجدين) أى الذين كانوا سحرة قبل السجود ، وأيضا سمي الله تعالى مقارنة اقضاء العدة ، بلوغ الاجل في قوله (فاذا بلغن أجلهن فأمسكوهن) والمعنى مقارنة البلوغ ، ويدل على أن المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى (فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) والشاهد لا يصح قبل البلوغ وإنما يصح بعد البلوغ

**(الطريق الثاني)** أن نقول : المراد باليتامى الصغار ، وعلى هذا الطريق ففى الآية وجهان : أحدهما : أن قوله (وآتوا) أمر ، والامر إنما يتناول المستقبل ، فكان المعنى أن هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتيم عنهم أموالهم ، وعلى هذا الوجه زالت المناقضة والثاني : المراد : وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون إليه لفقهم وكسوتهم ، والفائدة فيها أنه كان يجوز أن يظن أنه لا يجوز إنفاق ماله عليه حال كونه صغيرا ، فأباح الله تعالى ذلك ، وفيه إشكال وهو أنه لو كان المراد ذلك لقال : وآتوهم من أموالهم ، فلما أوجب إيتاءهم كل أموالهم سقط ذلك .

**(المسألة الرابعة)** نقل أبو بكر الرازى في أحكام القرآن عن الحسن أنه قال : لما نزلت هذه الآية في أموال اليتامى كرهوا أن يتخلطوهم وعزلوا أموال اليتامى عن أموالهم ، فشكوا ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فأذن الله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فآخؤاكنكم) قال أبو بكر الرازى : وأظن أنه غلط من الراوى ، لأن المراد بهذه الآية إيتاءهم أموالهم بعد البلوغ وإنما غلط الراوى بآية أخرى ، وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : لما أنزل الله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) و(إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه ، فاشتد ذلك على اليتامى ، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأذن الله تعالى (ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فآخؤاكنكم) فخلطوا عند ذلك طعامهم



يطعامهم وشرابهم بشرابهم . قال المفسرون : الصحيح أنها نزلت في رجل من غطفان ، كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم ، فلما بلغ طلب المال فتحه عنه ، فتراجعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فنزلت هذه الآية ، فلما سمعها ألم قال : أطلنا الله وأطلنا الرسول ، نعوذ بالله من الحوب الكبير ، ودفع ماله إليه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ومن يوق شح نفسه ويضع ربه هكذا فإنه يحل داره» أى جنته ، فلما قبض الصبي ماله أنفق في سبيل الله . فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ثبت الأجر وبقى الوزر» فقالوا : يا رسول الله لقد عرفنا أنه ثبت الأجر ، فكيف يبقى الوزر وهو ينفق في سبيل الله ؟ فقال : ثبت أجر الغلام وبقى الوزر على والده .

(المسألة الخامسة) احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن السفينة لا يحجر عليه بعد الخس والعشرين ، قال لأن قوله (وأتوا النباى أموالهم) مطلق يتناول السفينة ، أو نس منه الرشد أو لم يؤنس ترك العمل به قبل الخس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على أن إنباس الرشد قبل بلوغ هذا السن ، شرط في وجوب دفع المال إليه ، وهذا الإجماع لم يوجد بعد هذا السن ، فوجب إجراء الأمر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية .

أجاب أصحابنا عنه : بأن هذه الآية عامة ، لأنه تعالى ذكر النباى فيها جملة ، ثم إجم ميزوا بعد ذلك بقوله (وابتلوا النباى) وبقوله (ولا توتروا السفهاء أموالكم) حرم بهاتين الآيتين إنباسهم أموالهم إذا كانوا سفهاء ، ولا شك أن الخاص مقدم على العام .

ثم قال تعالى (ولا تبدلوا الخبيث بالطيب) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف : ولا تبدلوا . أى ولا تستبدلوا ، والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز ، ومنه التحيل بمعنى الاستعجال ، والتأخر بمعنى الاستتجار . وقال الواحدي رحمه الله : يقال : تبدل الشيء بالشيء إذا أخذه مكانه

(المسألة الثانية) في تفسير هذا التبدل وجوه :

(الوجه الأول) قال القراء والزجاج : لاتستبدلوا الحرام وهو مال النباى ، بالحلal وهو مالكم الذى أبيع لكم من المكاسب ورزق الله الميثوث في الأرض ، فتأكلوه مكانه . الثاني : لاتستبدلوا الأمر الخبيث ، وهو اختزال أموال النباى ، بالأمر الطيب وهو حفظها والتورع منها وهو قول الأكثرين انه كان ولي اليتيم يأخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الدون ، يجعل الزائف بدل الجيد ، والمهزول بدل السمين ، وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه ، فقال : ليس هذا بتبدل إنما هو تبديل إلا أن يكارم صديقه فيأخذ منه عيضا . مكان سميته من مال الصبي . الرابع :

## وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى

هو أن هذا التبديل معناه : أن يأكلوا مال اليتيم سلفاً مع التزام بدله بعد ذلك ، وفي هذا يكون متبدلاً الخبيث بالطيب .

ثم قال تعالى (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) وفيه وجهان : الأول : معناه ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم في الاتفاق حتى لا تفرقوا بين أموالكم وأموالهم في حل الانتفاع بها . والثاني : أن يكون «إلى» بمعنى «مع» قال تعالى (من أنصاري إلى الله) أى مع الله ، والأول : أصح .  
واعلم أنه تعالى وإن ذكر الأكل ، فالمراد به التصرف لأن أكل مال اليتيم كايحرم ، فكأننا سائر التصرفات المملوكة لتلك الأموال المحرمة ، والدليل عليه أن في المال مالا يصح أن يؤكل ، فثبت أن المراد منه التصرف ، وإنما ذكر الأكل لأنه معظم ما يقع لأجله التصرف .

فان قيل : انه تعالى لما حرم عليهم أكل أموال اليتامى طلبا في الآية الأولى المتقدمة دخل فيها أكلها وحدها وأكلها مع غيرها ، فالفائدة في إعادة النهي عن أكلها مع أموالهم ؟ قلنا : لأنهم إذا كانوا مستغنين عن أموال اليتامى بما رزقهم الله من حلال وهم مع ذلك يطمعون في أموال اليتامى ، كان القبح أبلغ والدم أحق .

واعلم أنه تعالى عرف الخلق بعد ذلك أن أكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة ثم عظم فقال (انه كان حوبا كبيرا) قال الواحدى رحمه الله : الكناية تمود إلى الأكل ، وذلك لأن قوله (ولا تأكلوا) دل على الأكل (والحوب) الأثم الكبير . قال عليه الصلاة والسلام «ان طلاق أم أيوب لحوب» وكذلك الحوب والحلب ثلاث لثات في الاسم والمصدر قال الفراء : الحوب لأجل الحجاز ، والحلب تقيم ، ومعناه الأثم قال عليه الصلاة والسلام «رب قبل توبتي واغسل حوبتي» قال صاحب الكشف : الحوب والحلب كالقول والقال . قال القفال : وكان أصل الكلمة من التعويذ وهو التوجع ، فالحوب هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه ، وقال البصريون : الحوب بفتح الجاء مصدر ، والحوب بالضم الاسم ، والحوبة المرة الواحدة ، ثم يدخل بعضها في البعض كالسلام فانه اسم ، ثم يقال : قد كلته كلاما فيصير مصدرا . قال صاحب الكشف : قرأ الحسن حوبا بوقرى : حابا .

قوله تعالى (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى)

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من الأحكام التي ذكرها في هذه السورة وهو حكم الإنكحة وفي

الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدي رحمه الله: الاقسط العدل ، يقال أقسط الرجل إذا عدل ، قال الله تعالى (وَأَقْسُوا زَوْجَاجَكُمْ وَأَقْسُوا مَالَكُمْ) (كروا قوامين بالقسط) قال الزجاج : وأصل قسط وأقسط جميعاً من القسط وهو النصيب ، فإذا قالوا : قسط بمعنى جار أرادوا أنه ظلم صاحبه في قسطه الذي يصيبه ، ألا ترى أنهم قالوا : قاسطته إذا غلبته على قسطه ، فبني قسط على بناء ظلم وجار وظلم ، وإذا قالوا أقسط فالمراد أنه صار ذا قسط وعدل ، فبني على بناء أنصف إذا أتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمه .

(المسألة الثانية) اعلم أن قوله (وإن خفتم أن لا تقسطوا) شرط وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) جواز ، ولا بد من بيان أنه كيف يتعلق هذا الجواز بهذا الشرط ، وللمفسرين فيه وجه : الأول : روى عن عروة أنه قال : قلت لسانة : ما معنى قول الله (وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى) فقالت : يا ابن أخي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ، إلا أنه يريد أن يتكحها بأذى من صداقتها ، ثم إذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعله بأنه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها ، فقال تعالى : وإن خفتم أن تظلموا اليتامى عند نكاحهم فانكحوا من غيرهم ما طاب لكم من النساء ، قالت عائشة رضي الله عنها : ثم إن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن ، فأنزله الله تعالى (ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء) قالت : وقوله تعالى (وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء) المراد منه هذه الآية وهي قوله (وإن خفتم أن لا تقسطوا)

(الوجه الثاني) في تأويل الآية : أنه لما نزلت الآية المتقدمة في اليتامى وما في أكل أموالهم من الحبوب الكبير ، خاف الأولياء أن يلحقهم الحبوب بترك الاقسط في حقوق اليتامى ، فتخرجوا من ولايتهم ، وكان الرجل منهم ربما كان تحتة العشر من الأزواج وأكثر ، فلا يقوم بمحقوقين ولا يعدل بينهم ، فقيل لهم : إن خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتخرجتم منها ، فكروا عاتفين من ترك العدل من النساء ، فقلوا عدداً المنكوحات ، لأن من تخرج من ذنب أو تاب عنه وهو مرتكب لثمة فكأنه غير متخرج .

(الوجه الثالث) في التأويل : أنهم كانوا يتخرجون من ولاية اليتامى قليل : إن خفتم في حق اليتامى فكروا عاتفين من الزنا ، فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تموموا حول المحرمات .

(الوجه الرابع) في التأويل : ما روى عن عكرمة أنه قال : كان الرجل عنده الثموة ويكون

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ٣٢

عنده الأيتام ، فإذا أنفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا ، أخذ في إنفاق أموال اليتامى عليهم فقال تعالى (وإن خفتم أن لا تقسطوا في أموال اليتامى) عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم أن لا تنكحوا أكثر من أربع كي يزول هذا الخوف ، فإن خفتم في الأربع أيضا فواحدة ، فذكر الطرف الزائد وهو الأربع ، والتأقص وهو الواحدة ، وبه بذلك علي ما بينهما ، فكانه تعالى قال : فإن خفتم من الأربع ثلثا ، فإن خفتم فائنتان ، فإن خفتم فواحدة ، وهذا القول أقرب ، فكانه تعالى خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التمدي في مال اليتيم الحاجة الى الاتفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير .

أما قوله تعالى ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾  
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أصحاب الظاهر : النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية ، وذلك لأن قوله (فانكحوا) أمر ، وظاهر الأمر للوجوب ، وتمسك الشافعي في بيان أنه ليس بواجب بقوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فيما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) الى قوله (ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فحكم تعالى بأن ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله ، وذلك يدل على أنه ليس بتدبیر ، فضلا عن أن يقال إنه واجب .

(المسألة الثانية) إنما قال (ما طاب) ولم يقل : من طاب لوجوه : أحدها : أنه أراد به الجنس تقول : ما عندك ؟ فيقول رجل أو امرأة ، والمعنى ما ذلك الشيء الذي عندك ، وما تلك الحقيقة التي عندك ، وثانيها : أن (ما) مع ما بعده في تقدير المصدر ، وتقديره : فانكحوا الطيب من النساء ، وثالثها : أن «ما» و«من» ربما يتعاقبان . قال تعالى (والسباء وما بناها) وقال (ولا أنتم عابدون ما أعبد) وحكى أبو عمرو بن العلاء : سبحان ما سبح له الرعد ، وقال (فهم من يشي على بطنه) ورابعها : إنما ذكر «ما» تنزيلا للثلاث منزلة غير العقلاء . ومنه : قوله (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم)

(المسألة الثالثة) قال الواحدي وصاحب الكشف: قوله (ما طاب لكم) أى ما حل لكم من النساء لأن منهن من يجرم نكاحها، وهى الأنواع المذكورة فى قوله (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) وهذا عندى فيه نظر، وذلك لأننا بينا أن قوله (فأنكحوا) أمر بإباحة. فلو كان المراد بقوله (ما طاب لكم) أى ما حل لكم لنزلت الآية منزلة ما يقال: أجبنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم: وذلك يخرج الآية عن الضائفة، وأيضاً فتقدير أن تحصل الآية على ما ذكره تصوير الآية بمحله، لأن أسباب الحل والإباحة لما لم تكن مذكورة فى هذه الآية صارت الآية بمحله لا محالة، أما إذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب، كانت الآية عاماً دخله التخصيص. وقد ثبت فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال أولى، لأن العام مخصوص بحجة فى غير محل التخصيص، والمجمل لا يكون حجة أصلاً

(المسألة الرابعة) (مثنى وثلاث ورباع) معناه: اثنين اثنين، وثلاثاً ثلاثاً، وأرباباً أرباباً، وهو غير منصرف وفي وجهان: الأول: أنه اجتمع فيها أمران: العدلو الوصف، أما العدل فلأن العدل عبارة عن أنك تذكر كلمة وتريد بها كلمة أخرى، كما تقول: عمر وزفر وتريد به عامراً وزافراً، فكذا ههنا تريد بقولك: مثنى: ثنتين ثنتين فكان معدولاً، وأما أنه وصف، فدليلة قوله تعالى (أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع) ولا شك أنه وصف.

(الوجه الثانى) فى بيان أن هذه الأسماء غير منصرفة أن فيها عدلين لأنها معدولة عن أصولها كما بيناه، وأيضاً أنها معدولة عن تكررها فانك لا تريد بقولك: مثنى ثنتين فقط، بل ثنتين ثنتين، فإذا قلت: جامى اثنان أو ثلاثة كان غرضك الإخبار عن مجيء هذا العدد فقط، أما إذا قلت: جامى القوم مثنى أفاد أن ترتيب مجيئهم وقع اثنين اثنين، ثبت أنه حصل فى هذه الألفاظ نوعان من العدد فوجب أن يمنع من الصرف، وذلك لأنه إذا اجتمع فى الاسم شيان أوجب ذلك منع الصرف، لأنه يصير لأجل ذلك نائباً من جهتين فيصير مشابهاً للفعل فيمتنع صرفه، وكذا إذا حصل فيه العدل من جهتين فوجب أن يمنع صرفه والله أعلم

(المسألة الخامسة) قال أهل التحقيق (فأنكحوا ما طاب لكم من النساء) لا يتناول العيب وذلك لأن الخطاب إنما يتناول إنساناً متى طابت له امرأة قدر على نكاحها، والعبد ليس كذلك بدليل أنه لا يتمن من النكاح إلا بإذن مولاه، ويدل عليه القرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى (ضرب الله مثلاً عبداً ملوكاً لا يقدر على شيء) فقوله (لا يقدر على شيء) ينفى كونه مستقلاً بالنكاح، وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «أبما عبد تزوج بنير إذن مولاه فهو عاهر» ثبت بما ذكرناه أن

هذه الآية لا يندرج فيها العبد .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : ذهب أكثر الفقهاء إلى أن نكاح الأربع مشروع للأحرار دون العبيد ، وقال مالك : يحل للعبد أن يتزوج بالأربع وتمسك بظاهر هذه الآية .

والجواب الذي يعتمد عليه : أن الشافعي احتج على أن هذه الآية مختصة بالأحرار بوجهين آخرين سوى ما ذكرناه : الأول : أنه تعالى قال بمس هذه الآية (فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم) وهذا لا يكون إلا للأحرار ، والثاني : أنه تعالى قال (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) والعبد لا يأكل ما طابت عنه نفس امرأته من المهر ، بل يكون لسيدة قال مالك : إذا ورد عمومان مستقلان ، فدخول التقييد في الأخير لا يوجب دخوله في السابق .

أجاب الشافعي رضي الله عنه بأن هذه الخطابات في هذه الآيات وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالأحرار عرف أن الكل كذلك ، ومن الفقهاء من علم أن ظاهر هذه الآية متناول للعبد إلا أنهم خصصوا هذا العموم بالقياس ، قالوا : أجمنا على أن لارق تأخيراً في نقصان حقوق النكاح ، كالطلاق والعدة ، ولما كان العدد من حقوق النكاح وجب أن يحصل للعبد نصف ما للحر ، والجواب الأول أولى وأقوى والله أعلم

(المسألة السادسة) ذهب قوم سدى إلى أنه يجوز التزوج بأى عدد أريد ، واحتجوا بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة أوجه : الأول : أن قوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) إطلاق في جميع الأعداد بدليل أنه لا عدد إلا ويصح استنواؤه منه ، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه لكان داخلاً . والثاني : أن قوله (متى وثلاث ورباع) لا يصلح تخصيصاً لذلك العموم ، لأن تخصيص بعض الأعداد بالذكر لا يثبت ثبوت الحكم في الباقي ، بل يقول : إن ذكر هذه الأعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقاً ، فإن الإنسان إذا قال لولده : أفضل ما شئت أذهب إلى السوق وإلى المدينة وإلى البستان ، كان تخصيصاً في تضييق زمام الخيرة إليهم مطلقاً ، ورفع الحجر والحرج عنه مطلقاً ، ولا يكون ذلك تخصيصاً للاذن بذلك الأشياء المذكورة ، بل كان إذا في المذكور وغيره فكذا ههنا ، وأيضاً فذكر جميع الأعداد متعذر ، فإذا ذكر بعض الأعداد بمس قوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) كان ذلك تنبيها على حصول الاذن في جميع الأعداد . والثالث : أن الواو للجمع المطلق فقوله (متى وثلاث ورباع) يفيد حل هذا المجموع ، وهو يفيد تسعة ، بل الحق أنه يفيد ثمانية عشر ، لأن قوله : متى ليس عبارة عن اثنين فقط ، بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية . وأما الخبر فمن وجهين . الأول : أنه ثبت بالتواتر أنه صلى الله عليه وسلم مات عن

تسع ، ثم ان الله تعالى أمرنا باتباعه فقال (فاتبعوه) وأقل مراتب الأمر الاباحة . الثاني : أن سنة الرجل طريقته ، وكان التزوج بالأكثر من الأربع طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فكان ذلك سنة له ، ثم انه عليه السلام قال «فن رغب عن ستنى فليس منى» فظاهر هذا الحديث يقتضى توجه اللوم على من ترك التزوج بأكثر من الأربعة ، فلا أقل من أن يثبت أصل الجواز

واعلم أن معتد الفقهاء في إثبات الحصر على أمرين : الأول : الخبر ، وهو ما روى ان غيلان أسلم وتحتة عشرين سنة ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : أمسك أربعاً وطارق باقرين ، وروى ان نوفل بن معاوية أسلم وتحتة خمس نساء فقال عليه السلام «أمسك أربعاً وطارق واحدة»

واعلم ان هذا الطريق ضعيف لوجهين : الأول : أن القرآن لم يدل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخاً للقرآن بخبر الواحد وإنه غير جائز . والثاني : وهو أن الخبر واقعة حال ، فاعلم عليه الصلاة والسلام إنما أمره بامساك أربع ومفارقة البواقي لأن الجمع بين الأربعة وبين البواقي غير جائز ، إما بسبب النسب ، أو بسبب الرضا ، وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله

(الطريق الثاني) وهو إجماع فقهاء الامصار على أنه لا يجوز الزيادة على الأربع وهذا هو المعتمد ، وفيه سؤالان : الأول : أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ ، فكيف يقال : الاجماع نسخ هذه الآية . الثاني : أن في الآية أقروا شذذا لا يقولون بحرمه الزيادة على الأربع ، والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنتين لا ينمقد

والجواب عن الأول : الاجماع يكشف عن حصول النسخ في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وعن الثاني : أن مخالفة هذا الاجماع من أهل البدعة فلا حجة بمخالفته فان قيل : فاذا كان الأمر على ما قلتم فكان الأولى على هذا التقدير أن يقال : متى أو ثلاث أو أربع ، فلم جاء بواو المطلق دون «أو» ؟

قلنا : لو جاء بكلمة «أو» لكان ذلك يقتضى أنه لا يجوز ذلك الا على أحد هذه الأقسام ، وأنه لا يجوز لهم أن يجمعوا بين هذه الأقسام ، بمعنى أن بعضهم يأتي بالثنية ، والبعض الآخر بالتثنية والفريق الثالث بالتربيع ، فلما ذكره بحرف الواو أفاد ذلك أنه يجوز لكل طائفة أن يختاروا قسماً من هذه الأقسام ، ونظيره أن يقول الرجل للجماعة : اقسموا هذا المال وهو ألف ، درهمين درهمين ، وثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة ، والمراد أنه يجوز لبعضهم أن يأخذ درهمين درهمين ، وبعض

آخرين أن يأخذوا ثلاثة ثلاثة ، ولطائفة ثلاثة أن يأخذوا أربعة أربعة ، فكذا ههنا القائمة في ترك «أو» وذكر الواو ماذكرناه والله أعلم .

(المسألة السابعة) قوله (مثنى وثلاث ورباع) محله النصب على الحال بما طاب ، تقديره : فانكحوا العليات لكم معدودات هذا العدد ، ثنتين ثنتين ، وثلاثا ثلاثا ، وأربعا أربعا قوله تعالى (فان خفتم أن لاتعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) المعنى : فان خفتم أن لاتعدلوا بين هذه الأعداد كما خفتم ترك العدل فيما فوقها ، فاكفوا بزوج واحدة أو بالملوكة ، سوى في السهولة واليسر بين الحرية الواحدة وبين الاماء من غير حصر ، ولعمري إنهن أقل تبعه وأخف مؤنة من المهار ، لا عليك أكثر منهن أم أقلت ، عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل ، عزلت عنهن أم لم تعزل .

(المسألة الثانية) قرئ (فواحدة) بنصب التاء والمعنى : فالتزموا أو فاختروا واحدة وذروا الجع رأسا ، فان الأمر كله يدور مع العدل ، فأينما وجدتم العدل فليكن به ، وقرئ (فواحدة) بالرفع والتقدير : فكفت واحدة ، أو فليكن واحدة أو ماملكت أيمانكم .

(المسألة الثالثة) للشافعي رحمه الله أن يحتاج بهذه الآية في بيان أن الاشتغال بنوافل العبادات أفضل من النكاح ، وذلك لأن الله تعالى خير في هذه الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسرى ، والتخيير بين الشيعين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة ، كما اذا قال الطبيب : كل التفاح أو الرمان ، فان ذلك يشعر بكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في تمام الغرض ، وكان الآية دلت على هذه التسوية ، فكذلك العقل يدل عليها ، لأن المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين ومصالح البيت ، وكل ذلك حاصل بالطريقين ، وأيضا إن فرضنا الكلام فيها اذا كانت المرأة مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها ، فهنا يظهر جدا حصول الاستواء بين التزوج وبين التسرى ، واذ اثبت بهذه الآية ان التزوج والتسرى متساويان . فنقول : أجمعنا على أن الاشتغال بالنوافل أفضل من التسرى فوجب أن يكون أفضل من النكاح : لان الزائد على أحد المتساويين يكون زائدا على المساوي الثاني لا محالة ثم قال تعالى (ذلك أدنى أن لاتعولوا) وفيه مستثنان .

(المسألة الأولى) المراد من الادنى ههنا الاقرب ، والتقدير : ذلك أقرب من أن لاتعولوا وحسن حذف «من» لدلالة الكلام عليه .

(المسألة الثانية) في تفسير (أن لاتعولوا) وجوه : الاول : معناه : لاتجوروا ولا تغيروا ،



وهذا هو المختار عند أكثر المفسرين ، وروى ذلك مرفوعاً ، روت عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله (ذلك أدنى ألا تعولوا) قال لا تجوروا وفي رواية أخرى (أن لا تعيلوا) قال الواحدي رحمه الله : كلا اللفظين مروى ، وأصل العول الخيل يقال : عال الميزان عولاً ، إذا مال ، وعال الحاكم في حكمه إذا جار ، لأنه إذا جار فقد مال . وأنشدوا لابي طالب .

بميزان قسط لا يغفل شعيرة ووزان صدق وزنه غير عائل

وروى أن أعرابياً حكم عليه حاكم ، فقال له أتعمل على ، ويقال : عالت الفريضة إذا زادت سهامها ، وقد أعلتها أنا إذا زدت في سهامها ، ومعلوم أنها إذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلّت هذه الاشتقاقات على أن أصل هذا اللفظ الميل ، ثم اختص بحسب الدرف بالميل إلى الجور والظلم . فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب إليه الأكثرون .

(الوجه الثاني) قال بعضهم : المراد أن لا تفقرُوا ، يقال : رجل عائل أى فقير ، وذلك لأنه إذا قل عياله قلت نفقاته ، وإذا قلت نفقاته لم يفقر .

(الوجه الثالث) نقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال (ذلك أدنى أن لا تعولوا) معناه : ذلك أدنى أن لا تكثر عيالك ، قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن : وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه لاخلاف بين السلف وكل من روى تفسير هذه الآية : أن منام : أن لا تعيلوا ولا تجوروا ، وثانيها : أنه خطأ في اللغة لأنه لو قيل : ذلك أدنى أن لا تعيلوا لكان ذلك مستقيماً ، فأما تفسير (تعولوا) تعيلوا فانه خطأ في اللغة ، وثالثها : أنه تعالى ذكر الزوجة الواحدة أو ملك البين والامام في العيال بمنزلة النساء ، ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد من شاء بملك البين ، فعلينا أنه ليس المراد كثرة العيال . وزاد صاحب النظم في الطعن وجهاً رابعاً ، وهو أنه تعالى قال في أول الآية (فان خفتن أن لا تعولوا فواحدة) ولم يقل أن تفقرُوا ، فوجب أن يكون الجواب معطوفاً على هذا الشرط ، ولا يكون جوابه إلا بصد العدل ، وذلك هو الجواب لا كثرة العيال . وأنا أقول :

(أما السؤال الأول) فهو في غاية الزكاة وذلك أنه لم ينقل عن الشافعي رحمه الله عليه أنه طعن في قول المفسرين أن معنى الآية : أن لا تجوروا ولا تعيلوا ، ولكنه ذكر فيه وجهاً آخر ، وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها ، ولولا جواز ذلك وإلا لصار الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ، ومعلوم أن ذلك لا يقوله إلا مقلد خلف ، وأيضا : فمن الذي

أخبر الرازي أن هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره واحد من الصحابة والتابعين ، وكيف لا نقول ذلك ، ومن المشهور أن طارسا كان يقرأ : ذلك أدنى أن لا تعولوا ، وإذا ثبت أن المتقدمين كانوا قد جعلوا هذا الوجه قراءة ، فيأن يجعلوه تفسيرا كان أولى ، ثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن .

(وأما السؤال الثاني) فنقول : انك قلت هذه اللفظة في اللغة عن المبرد ، لكنك بجعلك وحرصك على الطعن في رؤساء المجتهدين والاعلام ، وشدة بلادتك ، ما عرفت ان هذا الطعن الذي ذكره المبرد فاسد ، ويان فساد من وجوه : الأول : أنه يقال : عالت المسألة اذا زادت سهامها وكثرت ، وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مال فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات الارادة واذا كان كذلك كان معنى الآية : ذلك أدنى أن لا تكثروا ، واذا لم تكثروا لم يقع الانسان في الجور والظلم لان مطية الجور والظلم هي الكثرة والمخالطة ، وبهذا الطريق يرجع هذا التفسير الى قريب من التفسير الاول الذي اختاره الجمهور .

(الوجه الثاني) ان الانسان اذا قال : فلان طويل التجاد كثير الرماد ، فاذ قيل له مامعناه ؟ حين أن يقال : معناه أنه طويل القامة كثير الضيافة ، وليس المراد منه أن تفسير طويل التجاد هو أنه طويل القامة ، بل المراد أن المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى . وهذا الكلام تسميته علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض ، وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الإشارة الى الشيء بذكر لوازمه ، فهنا كثرة العيال مستلزمة لليل والجور ، والشافعي رضى الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور ، لما أن كثرة العيال لا تنفك عن الميل والجور ، لجعل هذا تفسيرا له لا على سبيل المطابقة ، بل على سبيل الكناية والاستلزام ، وهذه طريقة مشهورة في كتاب الله ، والشافعي لما كان يحيط بوجوه أساليب الكلام العربي استحسن ذكر هذا الكلام ، فأما أبو بكر الرازي لما كان بليد الطبع بعيدا عن أساليب كلام العرب ، لاجرم لم يعرف الوجه الحسن فيه .

(الوجه الثالث) ما ذكره صاحب الكشف وهو أن هذا التفسير مأخوذ من قولك : عال الرجل عياله يعولهم ، كقولهم : ماتهم يموتهم اذا أفق عليهم ، لان من كثر عياله لزمه أن يعولهم ، وفي ذلك ما نصعب عليه المحافظة على حدرود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب ، ثبت بهذه الوجوه أن الذي ذكره إمام المسلمين الشافعي رضى الله عنه في غاية الحسن ، وأن الطعن لا يصدر الا عن كثرة النباوة وقلة المعرفة .

(وأما السؤال الثالث) وهو قوله : إن كثرة العيال لا تختلف بأن تكون المرأة زوجة أو

## وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً

ملوكة لجوابه من وجهين : الاول : ما ذكره الفخام رضي الله عنه، وهو أن الجوارى إذا كثرت فله أن يكلفهن الكسب ، وإذا اكتسبن أفقن على أنفسهن وعلى مولاهن أيضا ، وحينئذ تقل العيال أما إذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق . الثاني : ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الاتفاق عليها باعها وتخلص منها ، أما اذا كانت حرة فلا بد له من الاتفاق عليها ، والعرف يدل على أن الزوج مادام يملك الزوجة فانها لا تطالبه بالهر ، فاذا حاول طلاقها طالبته بالهر فيقع الزوج في المحنة .

(وأما السؤال الرابع) وهو الذى ذكره المرحوم صاحب النظم ، فالجواب عنه من وجهين الاول : ما ذكره القاضى وهو أن الوجه الذى ذكره الشافى أرجح ، لانه لو حمل على الجور لكان تكراراً لانه فهم ذلك من قوله (وإن خفتم ألا تقسطوا) أما اذا حملناه على ما ذكره الشافى لم يلزم التكرار فكان أولى . الثانى : أن قوله : هب أن الامر كما ذكرتم لكننا نينا أن التفسير الذى ذكره الشافى راجع عند التحقيق الى ذكر التفسير الاول ، لكن على سبيل الكناية والتعريض ، وإذا كان الامر كذلك فقد زال هذا السؤال ، فهذا تمام البحث فى هذا الموضوع وبالله التوفيق .

قوله تعالى «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» فى الآية مسائل

(المسألة الأولى) قوله «وَأَتُوا النِّسَاءَ» خطاب لمن ؟ فيه قولان : أحدهما : ان هذا خطاب لأولياء النساء ، وذلك لأن العرب كانت فى الجاهلية لاتعطى النساء من مهورهن شيئا ، ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت : هنيئا لك الناجفة ، ومعناه أنك تأخذ مبرها إبلا فتضمها الى إيلك فتضج مالك أى تمظله ، وقال ابن الاعرابى : الناجفة ما يأخذ الرجل من الخوان اذا زوج ابنته ، فهى الله تعالى عن ذلك ، وأمر بدفع الحق الى أهله ، وهذا قول الكلبى وأبى صالح واختيار الفراء وابن قتيبة .  
(القول الثانى) ان الخطاب للأزواج . أمروا بإيتاء النساء مهورهن . وهذا قول عظمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج ، قال لانه لا ذكر لأولياء ههنا ، وما قبل هذا خطاب لنا كمين وم الأزواج .

(المسألة الثانية) قال الفخام رحمه الله : يحتمل أن يكون المراد من الايتاء المتأولة ، ويحتمل أن يكون المراد الالتزام ، قال تعالى (حق يعطوا الجزية عن يد) والمعنى حتى يضمونها ويلتزموها ، صلى هذا الوجه الاول كأن المراد أنهم أمروا بدفع المهور التى قد سموها لهم ، وعلى التقدير الثانى :

كان المراد أن الفروج لا تستباح إلا بعوض يلزم سواء سمي ذلك أو لم يسم ، إلا ما خص به الرسول صلى الله عليه وسلم في الموهوبة ، ثم قال رحمه الله : ويجوز أن يكون الكلام جامعا للوجهين معا والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشف (صدقاتهن) مهورهن ، وفي حديث شريح : قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرأ (صدقاتهن) بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن و(صدقاتهن) بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة ، وقرئ (صدقتهن) بضم الصاد والدل على التوحيد وهو منقل صدقة كقوله في ظلة : ظلة ، قال الواحدي : موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة ، فسمى المهر صداقا وصدقة لأن عقد النكاح به يتم ويكمل .

(المسألة الرابعة) في تفسير النحلة وجوه : الأول : قال ابن عباس وقادة وابن جريج وابن زيد : فريضة ، وإنما فسروا النحلة بالفريضة ، لأن النحلة في اللغة معانها الديانة والملة والشرعة والمذهب ، يقال : فلان يتحل كذا إذا كان يتدين به ، ونحلته كذا أى دينه ومذهبه ، فقوله (آتوا النساء صدقاتهن نحلة) أى آتوهن مهورهن ، فانها نحلة أى شريعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب فهو فريضة . الثانى : قال الكلبي : نحلة أى عطية وهبة ، يقال : نحلته فلانا شيئا أعطته نحلة ونحلا ، قال الفصيح : وأصله إضافة الشيء إلى غير من هو له ، يقال : هذا شعر منحول ، أى مضاف إلى غير قائله ، واتحلت كذا إذا ادعيت وأضفته إلى نفسك ، وعلى هذا القول فالمرح عطية من؟ فيه احتمالان : أحدهما : أنه عطية من الزوج ، وذلك لأن الزوج لا يملك بدله شيئا لأن البضع في ملك المرأة بعد النكاح كمو قبله ، فالزوج أعطاهها المهر ولم يأخذ منها عوضا يملكه ، فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل ، وإنما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة للملك ، وقال آخرون : إن الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالمشتركا بين الزوجين ، ثم أمر الزوج بأن يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء .

(والقول الثالث) في تفسير النحلة قال أبو عبيدة : معنى قوله (نحلة) أى عن طيب نفس ، وذلك لأن النحلة في اللغة العطية من غير أخذ عوض ، كما ينحل الرجل لولده شيئا من ماله ، وما أعطى من غير طلب عوض لا يكون إلا عن طيب النفس ، فأمر الله بإعطاء مهور النساء من غير مطالبة منه ولا غصامة ، لأن ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة .

(المسألة الخامسة) إن حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان : أحدهما : أن يكون مفعولا له ، والمخى آتوهن مهورهن ديانة . والثانى : أن يكون حالا من الصدقات أى ديننا من الله شزعه وفرضه ، وأما إن حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها أيضا وجهان : أحدهما : أنه نصب

فَان طِبَن لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا «٤»

على المصدر ، وذلك لأن النحلة والاياء بمعنى الاعطاء ، فكأنه قيل : وانحلوا النساء صدقاتهن نحلة أى أعطوهن مهرهن عن طيبة أنفسكم . والثانى : أنها نصب على الحال ، ثم فيه وجهان : أحدهما : على الحال من المخاطبين أى آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبى النفوس بالاعطاء . والثانى : على الحال من الصدقات ، أى منحولة معطاة عن طيبة الأنفس .

(المسألة السادسة) قال أبو حنيفة رضى الله عنه : الخلوة الصحيحة تقرر المهر ، وقال الشافعى رضى الله عنه : لا تقررده احتج أبو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية ، وذلك لأن هذا النص يقتضى إيجاب إيتاء المهر بالكلية مطلقا ، ترك العمل به فيما إذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة ، فمحصولها وجب البقاء على مقتضى الآية .

أجاب أصحابنا بأن هذه عامة وقوله تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) يدل على أنه لا يجب فيها إلا نصف المهر ، وهذه الآية خاصة ولا شك أن الخاص مقدم على العام .

قوله تعالى (فَان طِبَن لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا)

اعلم أنه تعالى لما أصرم بآياتهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول إبرائيلها وهبتها له ، لتلا نظر أن عليه إيتاؤها مهرها وإن طابت نفسها بتركه ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) نفسا : نصب على التمييز والمعنى : طابت أنفسهن لكم عن شيء من الصداق بنقل الفعل من الأنفس إليهن ، فخرجت النفس مفسرة كما قالوا : أنت حسن وجهها ، والفعل فى الأصل للوجه ، فلما حول إلى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ، ومثله : قررت به عيناً وضقت به ذرعا .

(المسألة الثانية) إنما وحد النفس لأن المراد به بيان موقع الفعل ، وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما . قال الفراء : لو جمعت كان صوابا كقوله (الأخسر من أعمالا)

(المسألة الثالثة) من : فى قوله (منه) ليس للتبيين ، بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذى هو مهر كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) وذلك أن المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج أن يأخذه بالكلية .

(المسألة الرابعة) منه : أى من الصدقات أو من ذلك . وهو كقوله تعالى (قل أو أنيتكم بخير من

ذلكم) بعد ذكر الشهوات. وروى أنه لما قال رؤية:

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق  
 قيل له: الضمير في قوله «كأنه» ان عاد إلى الخطوط كان يجب أن تقول: كأنها، وان عاد  
 إلى السواد والبلق كان يجب أن تقول: كأنهما، فقال: أردت كأن ذلك، وفيه وجه آخر وهو أن  
 الصدقات في معنى الصداق لأنك لو قلت: وآتوا النساء صدقاتهن لكان المقصود حاصلا، وفيه  
 وجه ثالث: وهو أن القاعدة في تذكير الضمير أن يعود ذلك إلى بعض الصداق، والغرض منه  
 ترغيبها في أن لاتهب إلا بعض الصداق

(المسألة الخامسة) معنى الآية: فان وهين لكم شيئا من الصداق عن طية النفس من غير أن  
 أن يكون السبب فيه شكاسة أخلاقكم معهن، أو سوء معاشرتكم معهن، فكلوه وأنفقوه، وفي  
 الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب، ووجوب الاحتياط، حيث نبى الشرط على طيب  
 النفس فقال (فان طبن) ولم يقل: فان وهين أو سمحن، إعلاما بأن المراعى هو تجافى نفسها  
 عن الموهوب طية

(المسألة السادسة) الحنفى والمرى: صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ، إذا كان سائغا لاتنقص  
 فيه، وقيل: الحنفى ما يستلذه الآكل، والمرى ما يحمده عاقبه، وقيل: ما ينساغ في مجراه، وقيل:  
 لدخل الطعام من الحلقوم إلى فم المعدة: المرى لمروء الطعام فيه وهو انسياغه. وحكى الواحدى  
 عن بعضهم أن أصل الحنفى من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران، فالحنفى شفاء من الجرب، قال  
 المفسرون: المعنى انهن إذا وهين مهودهن من أزواجهن عن طية النفس لم يكن على الأزواج في  
 ذلك تبة لافى الدنيا ولا فى الآخرة، وبالجمله فهو عبارة عن التحليل، والمبالغة فى الإباحة  
 وإزالة التبة

(المسألة السابعة) قوله (هنيئا مريئا) وصف للبصدر، أى اكلاهنيئا مريئا، أو حال من الضمير  
 أى كلوه وهو هنىء مرى، وقد يوقف على قوله (فكلوه) ثم يبدأ بقوله (هنيئا مريئا) على الدعاء  
 وعلى أنهما صفتان أقيمتا مقام المصدرين كأنه قيل: هنىئا مريئا

(المسألة الثامنة) دلت هذه الآية على أمور: منها: ان المهر لها ولا حق للولى فيه، ومنها جواز  
 هبتها المهر للزوج، وجواز أن يأخذه الزوج، لأن قوله (فكلوه هنيئا مريئا) يدل على المعنيين،  
 ومنها جواز هبتها المهر قبل القبض، لأن الله تعالى لم يفرق بين الحالتين.

وههنا بحث وهو أن قوله (فكلوه هنيئا مريئا) يتناول ما إذا كان المهر عينا، أما إذا كان دينا

وَلَا تُوتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا  
وَأَكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا»

فألاية غير متناولة له، فإنه لا يقال لها في الذمة: كله هنيئاً مريئاً .

قلنا: المراد بقوله (كلوه هنيئاً مريئاً) ليس نفس الأكل، بل المراد منه حل التصرفات، وإنما خص الأكل بالذكر لأن معظم المقصود من المال إنما هو الأكل، ونظيره قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وقال (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)

(المسألة التاسعة) قال بعض العلماء: ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم أنها لم تطلب عنه نفساً، وعن الشعبي: أن امرأة جاءت مع زوجها شريحاً في عطية أعطتها إياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح: رد عليها، فقال الرجل أليس قد قال الله تعالى (فان طبن لكم عن شيء) فقال: لو طابت نفسها عنه لم رجعت فيه. وروى عنه أيضاً: أقيها فيها وهبت ولا أقيله لأنهن يخدعن، وحكى ان رجلاً من آل أبي معيط أعطته امرأته ألف دينار صداقاً كان لها عليه، فلبث شرباً ثم طلقها، فخاصته إلى عبد الملك بن مروان، فقال الرجل: أعطني طيبة به نفسها، فقال عبد الملك: فأن الآية التي بعدها (فلا تأخذوا منه شيئاً) اردد عليها. وعن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه كتب إلى قضاته: ان النساء يعطين رغبة ورهبة، فأيما امرأة أعطته ثم أرادت أن ترجع فذلك لها والله أعلم

قوله تعالى (ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً)

واعلم أن هذا هو النوع الثالث من الأحكام المذكورة في هذه السورة .

واعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها هو كآته تعالى يقول: (إنى وإن كنت أمرتكم بايتاء اليتامى أموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن، فأنما قلت ذلك إذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ أموالهم، فأما إذا كانوا غير البالغين، أو غير عقلاء، أو ان كانوا البالغين عقلاء إلا أنهم كانوا سفهاء مسرفين، فلا تدفعوا إليهم أموالهم وأمسكوها لأجلهم إلى أن يزول عنهم السفه، والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ أموال الضعفاء والعاجزين .

وفي الآية مسائل

**(المسألة الأولى)** في الآية قولان: الأول: أنها خطاب الأولياء. فكانه تعالى قال: أيها الأولياء لا توتروا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء أموالهم. والدليل على أنه خطاب الأولياء قوله (وارزقوهم فيها واكسوهم) وأيضا فلي هذا القول يحسن تعلق الآية بمقابلها كما قررناه فان قيل: فلي هذا الوجه كان يجب أن يقال: ولا توتروا السفهاء أموالهم، فلم قال أموالكم؟ قلنا: في الجواب وجهان: الأول: أنه تعالى أضاف المال إليهم لئلا ينهم ملكوه، لكن من حيث ملكوا التصرف فيه، ويكنى في حسن الإضافة أدنى سبب، الثاني: إنها حسنت هذه الإضافة إجراء للوحدة بالنوع جرى الوحدة بالشخص، ونظيره قوله تعالى (لقد جاءكم رسول من أنفسكم) وقوله (فما ملكت أيمانكم) وقوله (فاقتلوا أنفسكم) وقوله (ثم أتم هؤلاء يقتلون أنفسكم) ومعلوم أن الرجل منهم ما كان يقتل نفسه، ولكن كان بعضهم يقتل بعضا، وكان الكل من نوع واحد، فكذا هنا المال شيء يتنفع به نوع الإنسان ويحتاج إليه. فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت إضافة أموال السفهاء إلى أوليائهم.

**(والقول الثاني)** أن هذه الآية خطاب الآباء فهم الله تعالى إذا كان أولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال وإصلاحه أن يدفعوا أموالهم أو بعضها إليهم، لما كان في ذلك من الافساد، فلي هذا الوجه يكون إضافة الأموال إليهم حقيقة، وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي في أن لا يضيع ولا يهلك، وذلك يدل على أنه ليس له أن يأكل جميع أمواله ويهلكها، وإذا قرب أجله فانه يجب عليه أن يوصي بماله إلى أمين يحفظ ذلك المال على ورثته، وقد ذكرنا أن القول الأول أرجح لوجهين، وبما يدل على هذا الترجيح أن ظاهر النهي للتحريم، واجمعت الأمة على أنه لا يحرم عليه أن يهب من أولاده الصغار ومن النسوان ماشاء من ماله، وأجمعوا على أنه يحرم على الولي أن يدفع إلى السفهاء أموالهم. وإذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الأول لاعلى هذا القول الثاني والله أعلم. الثاني: أنه قال في آخر الآية (وقولوا لهم قولا معروفا) ولا شك أن هذه الوصية بالآيتام أشبه، لأن المرء مشفق بطبعه على ولده، فلا يقول إلا المعروف. وإنما يحتاج إلى هذه الوصية مع الآيتام الأجانب، ولا يتمتع أيضا حمل الآية على كلا الوجهين. قال القاضى: هذا بعيد لأنه يقتضى حمل قوله (أموالكم) على الحقيقة والمجاز جميعا، ويمكن أن يجاب عنه بأن قوله (أموالكم) يفيد كون تلك الأموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها، ثم إن هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له، وفي المال الذي يكون مملوكا للصبى، إلا أنه يجب تصرفه، فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج من المفهوم المستفاد من قوله



(أموالكم) وإذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث أن اللفظ أفاد معنى واحدا مشتركا بينهما (المسألة الثانية) ذكرنا في المراد بالسفهاء أوجبا : الأول : قال مجاهد وجوبه عن الضحاك السفهاء منها النساء سواء كن أزواجا أو أمهات أو بنات . وهذا مذهب ابن عمر ، ويدل على هذا ما روى أبو أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ألا إنما خلقت النار للسفهاء يقولها ثلثا ألا وإن السفهاء النساء إلا امرأة أطاعت قيمها»

فان قيل : لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال : السفاهة أو السفهيات في جمع السفهة نحو غرائب وغريات في جمع القرية.

أجاب الزجاج : بأن السفهاء في جمع السفهة جائز كما أن الفقراء في جمع الفقيرة جائز .

(والقول الثاني) قال الزهري وابن زيد : عني بالسفهاء هنا السفهاء من الأولاد ، يقول : لا تعط مالك الذي هو قيامك ، ولذلك السفهة فيفسده

(القول الثالث) المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد ابن جبير ، قالوا إذا علم الرجل أن امرأته سفهة مفسدة ، وإن ولده سفهة مفسدة فلا ينبغي له أن يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده .

(والقول الرابع) أن المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال ، ويدخل فيه النساء والصبيان والأيتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة ، وهذا القول أولى لأن التخصيص بغير دليل لا يجوز ، وقد ذكرنا في سورة البقرة أن السفهة خفة العقل ، ولذلك سمي الفاسق سفها لأنه لا وزن له عند أهل الدين والعلم ، ويسمى الناقص العقل سفها لخفة عقله .

(المسألة الثالثة) أنه ليس السفهة في هؤلاء صفقذم ، ولا يفيد معنى المصيان لله تعالى ، وإنما سماوا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الأموال

(المسألة الرابعة) اعلم أنه تعالى أمر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الأموال ، قال تعالى (ولا تبذر تبذيرا) أن المبذرين كانوا إخوان الشياطين) وقال تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتعند ملوما محسورا) وقال تعالى (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقد رغب الله في حفظ المال في آية المداينة حيث أمر بالكتابة والشهادة والرهن ، والعقل أيضاً يؤيد ذلك ، لأن الإنسان عالم يمكن فାରخ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة ، ولا يكون فାରخ البال إلا بواسطة المال لأن به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار ، فمن أراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من أعظم الأسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة ، أما

من أرادها لنفسها ولعينا كانت من أعظم المواقف عن كسب سعادة الآخرة .

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (التي جعل الله لكم قياماً) معناه أنه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم إلا بهذا المال ، فلما كان المال سبباً للقيام والاستقلال سماه بالقيام إطلاقاً لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة ، يعني كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم ، وقرأ نافع وابن عامر (التي جعل الله لكم قياً) وقد يقال هذا قيم وقيم ، كما قال (دينا قياً ملة إبراهيم) وقرأ عبد الله بن عمر (قوماً) بالواو ، وقوام الشيء ما يقام به كقولك : ملك الأمر لما يملك به .

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله : البالغ إذا كان مبذراً للمال مفسداً له يحجر عليه وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يحجر عليه . حجة الشافعي : أنه سفيه ، فوجب أن يحجر عليه ، إنما قلنا إنه سفيه ، لأن السفيه في اللغة ، هو من خف وزنه . ولا شك أن من كان مبذراً للمال مفسداً له من غير فائدة ، فإنه لا يكون له في القلب وقع عند العقلاء ، فكان خفيف الوزن عندهم ، فوجب أن يسمى بالسفيه . وإذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله تعالى (ولا تقوتوا السفهاء أموالكم) ثم قال تعالى (وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً)

ولعلم أنه تعالى لما نهى عن إتياء المال السفيه أمر بعد ذلك بثلاثة أشياء : أولها : قوله (وارزقوهم) ومعناه : وأنفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الأجر الموظف لوقت معلوم يقال : فلان رزق عباده أى أجرى عليهم ، وإنما قال (فيها) ولم يقل منها لكلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقاً لهم ، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكاناً لرزقهم بأن يتجرؤا فيها ويصرفوها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لأمن أصول الأموال ، وثانيها : قوله (واكسوهم) والمراد بظاهر ، وثالثها : قوله (وقولوا لهم قولاً معروفاً)

واعلم أنه تعالى إنما أمر بذلك لأن القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه ، أما خلاف القول المعروف فإنه يزيد السفيه سفهاً وتقصاناً .

والمفسرون ذكروا في تفسير القول المعروف وجوهاً : أحدها : قال ابن جرير ومجاهد : أنه العدد الجملة من البر والصلة ، وقال ابن عباس : هو مثل أن يقول : إذا رحبت في سفرتي هذه فملت بك ما أنت أهله ، وإن غنمت في غزائي أعطيتك ، وثانيها : قال ابن زيد : أنه الدعاء مثل أن يقول : عافانا الله وإياك بارك الله فيك ، وبالجملة كل ما سكنت إليه النفوس وأحبته من قول أو عمل فهو معروف وكل ما أنكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكراً ، وثالثها : قال الزجاج : المعنى عليهم مع إطعامكم وكسوتكم إياهم أمر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ، ورابعها : قال القفال رحمه الله القول المعروف

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ  
أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ  
وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ  
وَكُنْ بِأَلْفِ حَسْبِيًّا ٢٨

هو أنه ان كان المولى عليه صيا ، فالولى يعرفه ان المال ماله وهو خازن له ، وأنه اذا زال صباه  
فانه يرد المال اليه ، ونظير هذه الآية قوله (فأما اليتيم فلا تقهر) معناه لا تعاشره بالتسلط عليه كما  
تعاشر العبيد ، وكذا قوله (وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها قل لهم قول لا ميسورا)  
وان كان المولى عليه سفها وعظله ونصحته وحته على الصلاة ، ورغبه في ترك التبذير والاسراف ،  
وعرفه أن عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام ، وهذا الوجه  
أحسن من سائر الوجوه التى حكيناها .

قوله تعالى ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ  
وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ  
فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكُنْ بِأَلْفِ حَسْبِيًّا﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله (وآتوا اليتامى أموالهم) بين بهذه  
الآية متى يؤتىهم أموالهم، فذكر هذه الآية وشرط في دفع أموالهم اليهم شرطين : أحدهما : بلوغ  
النكاح ، والثانى : إنباس الرشد ، ولابد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم ، وفي الآية مسائل  
(المسألة الاولى) قال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه : تصرفات الصبي العاقل المميز باذن  
الولى صحيحة ، وقال الشافعى رضى الله تعالى عنه : غير صحيحة ، احتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية ،  
وذلك لان قوله (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح) يقتضى ان هذا الابتلاء إنما يحصل قبل البلوغ ، والمراد  
من هذا الابتلاء اختبار حاله فى أهله له تصرف صالح للبيع والشراء . وهذا الاختبار إنما يحصل  
إذا أذن له فى البيع والشراء ، وإن لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار ، فهو داخل فى الاختبار بدليل  
أنه يصح الاستثناء ، يقال : وابتلوا اليتامى إلا فى البيع والشراء ، وحكم الاستثناء إخراج ماله

لدخل، ثبت أن قوله (وابتلوا اليتامى) أمر للآولياء بأن يأذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ، وذلك يقتضى صحة تصرفاتهم.

أجاب الشافعى رضى الله عنه بأن قال: ليس المراد بقوله (وابتلوا اليتامى) الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى بعد ذلك (فان أنتم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم) فانما أمر يدفع المال إليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد، وإذا ثبت بموجب هذه الآية أنه لا يجوز دفع المال إليه حال الصغر، وجب أن لا يجوز تصرفه حال الصغر، لأنه لا قائل بالفرق، ثبت بما ذكرنا دالة هذه الآية على قول الشافعى، وأما الذى احتجوا به، بجوابه: أن المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله. فى أنه هل له فهم وعقل وقدرة فى معرفة المصالح والمفاسد، وذلك إذا باع الولى واشترى بحضور الصبي، ثم يستكشف من الصبي أحوال ذلك البيع والشراء وما فهمهما من المصالح والمفاسد ولا شك أن هذا القدر يحصل الاختبار والابتلاء، وأيضا: هب أنا سلمنا أنه يدفع إليه شيئا لبيع أو يشتري، فلم قلت إن هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء، بل إذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله، فالولى بعد ذلك يتم البيع وذلك الشراء، وهذا محتمل والله أعلم

(المسألة الثانية) المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور فى قوله (وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم) وهو فى قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذى عنده يجرى على صاحبه القلم ويلزمه الحبود والاحكام، وإنما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لأنه إزال الماء الدافى الذى يكون فى الجماع.

واعلم أن للبلوغ علامات خمسة: منها ثلاثة مشتركة بين الذكور والاناث، وهو الاحتلام والسن المخصوص، ونبات الشعر الخشن على العانة، واثنان منها مختصان بالنساء، وهما: الحيض والحبل.

(المسألة الثالثة) أما إيناس الرشد فلا يفيده من تفسير الإيناس ومن تفسير الرشد، أما الإيناس فقوله (أنتم) أى عرقم وقيل: رأيتم، وأصل الإيناس فى اللغة الإيبصار، ومنه قوله (أنس من جانب الطور نارا) وأما الرشد فمعلوم أنه ليس المراد الرشد الذى لا تعلق له بصلاح ماله، بل لابد وأن يكون هذا مراداً، وهو أن يعلم أنه مصلح لما له حتى لا يقع منه إسراف ولا يكون بحيث يقدر التغير على خديعته، ثم اختلفوا فى أنه هل يضم إليه الصلاح فى الدين؟ فمد الشافعى رضى الله عنه لابد منه، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه هو غير معتبر، والأول أولى، وبديل عليه وجوه: أحدها: أن أهل اللغة قالوا: الرشد هو إصابة الخير، والمفسد فى دينه لا يكون مصيباً للخير. وثانيها: أن الرشد قبيض

التي قال تعالى (قد تبين الرشد من الغي) والغي هو الضلال والفساد وقال تعالى (وعصى آدم ربه فغوى) لجل العاصي غوايا، وهذا يدل على أن الرشد لا يتحقق إلا مع الصلاح في الدين . وثالثها : أنه تعالى قال (وما أمر فرعون برشيد) نفي الرشد عنه لأنه ما كان يراعى مصالح الدين والله أعلم . إذا عرفت هذا فنقول : فائدة هذا الاختلاف أن الشافعي رحمه الله يرى الحجر على الفاسق ، وأبو حنيفة رضى الله عنه لا يراه .

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أنه إذا بلغ غير رشيد فإنه لا يدفع إليه ماله ، ثم عند أبي حنيفة لا يدفع إليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة ، فإذا بلغ ذلك دفع إليه ماله على كل حال ، وإنما اعتبر هذا السن لأن مدة بلوغ الذكر عنده بالنسبة ثمانى عشرة سنة ، فإذا زاد عليه سبع سنين وهى مدة معتبرة في تغير أحوال الانسان لقوله عليه الصلاة والسلام «مروم بالصلاة لسبع» فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغير الأحوال ، فعندها يدفع إليه ماله ، أو نس منه الرشد أو لم يؤنس وقال الشافعي رضى الله عنه : لا يدفع إليه أبدا إلا بابتاس الرشد ، وهو قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله .

احتج أبو بكر الرازى لأبي حنيفة بهذه الآية فقال : لاشك أن اسم الرشد واقع على العقل في الجملة ، والله تعالى شرط رشداً متكررا ولم يشترط سائر ضروب الرشد ، فاقضى ظاهر الآية أنه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الآية ، فيلزم جواز دفع المال إليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة ، فوجب العمل بمقتضى الآية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى قال (وابتلوا اليتامى) ولا شك أن المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ، ثم قال (فإن آتستم منهم رشدا فادفعوا) ويجب أن يكون المراد : فإن آتستم منهم رشداً في حفظ المال وضبط مصالحه ، فإنه إن لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق ببعض ، وإذا ثبت هذا علمنا أن الشرط المعتبر في الآية هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال ، وعند هذا سقط استدلال أبي بكر الرازى ، بل تغلب هذه الآية دليلا عليه لأنه جعل رعاية مصالح المال شرطا في جواز دفع المال إليه ، فإذا كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة ، وجب أن لا يجوز دفع المال إليه ، والقياس الجلي أيضا يقضى الاستدلال بهذا النص ، لأن الصبي إنما منع منه المال لفقدان العقل المهادى إلى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به ، فإذا كان هذا المعنى حاصلًا في الشاب والشيخ كان في حكم الصبي ، ثبت أنه لا وجه لقول من يقول : أنه إذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع إليه ماله وإن لم يؤنس منه الرشد

﴿المسألة الخامسة﴾ إذا بلغ رشيداً ثم تغير وصار سفهاً حجر عليه عند الشافعي ولا يحجر عليه عند أبي حنيفة وقد مرّت هذه المسألة عند قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً) والقياس الجلي أيضاً يدل عليه، لأن هذه الآية دالة على أنه إذا بلغ غير رشيد لم يدفع إليه ماله، وإنما لم يدفع إليه ماله لئلا يصير المال ضائعاً فيكون بإقيامه رصداً ليوم حاجته، وهذا المعنى قائم في السفة الطاري، فوجب اعتباره وإقائه أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ قال صاحب الكشاف: الفائدة في تنكير الرشد التنيه على أن المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة، أو على أن المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور أثر من آثاره حتى لا ينتظر به تمام الرشد

﴿المسألة السابعة﴾ قال صاحب الكشاف: قرأ ابن مسعود فان أحسنت، بمعنى أحسسم قال:

أحسن به فمن إليه شوس

وقرى: رشداً بفتحين ورشداً بضمين.

ثم قال تعالى (فادفعوا إليهم أموالهم) والمراد أن عند حصول الشرطين أعنى البلوغ وإلتناس الرشد يجب دفع المال إليهم، وإنما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل، لأن إلتناس الرشد لا يحصل إلا مع العقل لأنه أمر زائد على العقل.

ثم قال تعالى «ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا» أي مسرفين ومبشرين كبرهم أو لاسرافكم ومبشرين كبرهم فخرطون في إنفاقها وقولون: نتفق كما نشئنا قبل أن يكبر اليتامى فيزعوا من أيدينا، ثم قسم الأمر بين أن يكون الوصى غنياً وبين أن يكون فقيراً فقال (ومن كان غنياً فليستعفف) قال الواحدي رحمه الله: استعفف عن الشيء وعف إذا امتنع منه وتركه، وقال صاحب الكشاف: استعفف أبلغ من عف كأنه طالب زيادة العفة وقال (ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) واختلف العلماء في أن الوصى هل له أن يتنفع بمال اليتيم؟ في هذه المسألة أقوال: أحدهما: أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج إليه من مال اليتيم وقدر أجر عمله، واحتج القائلون بهذا القول بوجوده: الأول: أن قوله تعالى (ولا تأكلوها إسرافاً) مشعر بأن له أن يأكل بقدر الحاجة، وثانيها: أنه قال (ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) قوله (ومن كان غنياً فليستعفف) ليس المراد منه نهى الوصى الغني عن الاتضاع بمال نفسه، بل المراد منه نهيه عن الاتضاع بمال اليتيم، وإذا كان كذلك لزم أن يكون قوله (ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) إذا للوصي في أن يتنفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة، وثالثها: قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى

ظلياً) وهذا دليل على أن مال اليتيم قد يؤكل ظلماً وغير ظلم، ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) فائدة، وهذا يدل على أن الوصي المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف، ورأبها: ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً قال له: إن تحت حجرى يتيماً أأكل من ماله؟ قال: بالمعروف غير متأكل مالا ولا واق مالك بماله، قال: فأضربه؟ قال بما كنت ضارباً منه ولدك، وخامسها: ماروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كتب إلى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف: سلام عليكم أما بعد: فاني رزقتكم كل يوم شاة شرطها لعمار، وربها لعبد الله ابن مسعود، وربها لثمان، ألا وإنى قد أنزلت نفسى وإياكم من مال الله بمنزلة ولى مال اليتيم: من كان غنياً فليستغفف، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف. وعن ابن عباس أن ولى يقيم قال له أفأشرب من لبن إله؟ قال: إن كنت تبغى ضالتها وتلوط حوضها وتنهأ جربها وتسقيها يوم وودها، فأشرب غير مضربلس، ولا تأملك في الحلب وعنه أيضاً: يضرب يده مع أيديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فافرقها، وسادسها: أن الوصى لما تكفل بإصلاح مهمات الصبي وجب أن يتمكن من أن يأكل من ماله بقدر عمله قياساً على الساعى في أخذ الصفقات وجمعها، فانه يضرب له في تلك الصفقات بسهم، فكذا همنا، فهذا تقر به هذا القول.

﴿والقول الثانى﴾ أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج إليه من مال اليتيم قرضاً، ثم إذا أيسر قضاءه، وإن مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه، وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وأبى العالية، وأكثر الروايات عن ابن عباس. وبعض أهل العلم خص هذا الاقتراض بأصول الأموال من الذهب والفضة وغيرها، فأما تناول من ألبان المواشى واستخدام العبيد وركوب الدواب، فباح له إذا كان غير مضرب بالمال، وهذا قول أبى العالية وغيره، واحتجوا بأن الله تعالى قال (فاذا دفعتم إليهم أموالهم) حكم في الأموال بدفعها إليهم.

﴿والقول الثالث﴾ قال أبو بكر الرازى: الذى نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء، سواء كان غنياً أو فقيراً. واحتج عليه بآيات: منها: قوله تعالى (وأتوا اليتامى أموالهم) إلى قوله (إنه كان حوياً كبيراً) ومنها: قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً) ومنها: قوله (وأن تقوموا لليتامى بالقسط) ومنها: قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) قال: فهذه الآية بحكمة حاصرة لمال اليتيم على وصيه في حال الفنى والفقر، وقوله (ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف) متشابهة بمحتل فوجب رده لكونه متشابهاً إلى تلك المحكمات، وعندى أن هذه الآيات لاتدل على مذهب الرازى

إليه . أما قوله (وأتوا اليتامى أموالهم) فهو عام وهذه الآية التي نحن فيها خاصة ، والخاص مقدم على على العام . وقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) فهو إنما يتناول هذه الواقعة لو ثبت أن أكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم ، وهل النزاع إلا فيه ، وهو الجواب بعينه عن قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) أما قوله (وأن تقوموا لليتامى بالقسط) فهو إنما يتناول محل النزاع لو ثبت أن هذا الأكل ليس بقسط ، والنزاع ليس إلا فيه ، فثبت أن كلامه في هذا الموضع ساقط ركيك والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم ﴾

واعلم أن الأمة مجمعة على أن الوصي إذا دفع المال إلى اليتيم بعد صيرورته بالنا ، فإن الأولى والأحوط أن يشهد عليه لوجوه : أحدها : أن اليتيم إذا كان عليه بينة بقبض المال كان أبعد من أن يدعى مائس له ، وثانيها : أن اليتيم إذا أقدم على الدعوى الكاذبة أقام الوصي الشهادة على أنه دفع ماله إليه . ثالثها : أن تظهر أمانة الوصي وبراءة ساحته ، ونظيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب» فأمره بالاشهاد لتظهر أمانته وتزول شبهة عنه ، فثبت بما ذكرنا من الإجماع والمقول أن الاحوط هو الاشهاد . واختلفوا في أن الوصي إذا ادعى بعد بلوغ اليتيم أنه قد دفع المال إليه هل هو مصدق ؟ وكذلك لو قال : أنفقت عليه في سفره هل هو مصدق ؟ قال مالك والشافعي : لا يصدق ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : يصدق ، واحتج الشافعي بهذه الآية بأن قوله (فأشهدوا عليهم) أمر ، وظاهر الأمر الوجوب ، وأيضاً قال الشافعي : القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم ، وإنما هو مؤتمن من جهة الشرع ، وطعن أبو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال : لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب أن لا يصدق القاضى إذا قال لليتيم : قد دفعت إليك لأنه لم يأتمنه ، وكذلك يلزمه أن يقول في الأب إذا قال بعد بلوغ الصبي : قد دفعت مالك إليك أن لا يصدق لأنه لم يأتمنه ، ويلزمه أيضاً أن يوجب الضمان عليهم إذا تصادقوا بعد البلوغ أنه قد هلك لأنه أمسك ماله من غير ائتمان له عليه ، فيقال له : إن قولك هذا بعيد عن معاني الفقه ، أما النقض بالقاضى بعيد ، لأن القاضى حاكم فيجب إزالة التهمة عنه ليصير فضاءً نافذاً ، ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضى عليه بأن ينسب إلى الكذب والميل والمداينة ، وحيث يحتاج القاضى إلى قاض آخر ، ويلزم التسلسل ، ومعلوم أن هذا المعنى غير موجود في وصى اليتيم ، وأما الأب فالفرق ظاهر لوجهين : أحدهما : أن شفقتهم من شفقة الأجنبي ، ولا يلزم من قلة التهمة في حق الأب قلتها في حق الأجنبي ، وأما إذا تصادقوا بعد



البلوغ أنه قد هلك فنقول : ان كان قد اعترف بأنه هلك لسبب تقصيره فهنا يلزمه الضمان ، أما إذا اعترف بأنه هلك لا بتقصيره ، فهنا يجب أن يقبل قوله ، والالصار ذلك مانعاً للناس من قبول الوصاية ، فيقع الخلل في هذا المهم العظيم ، فأما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا يفضى إلى هذه المفسدة فظهر الفرق ، وبما يؤكد هذا الفرق أنه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على أن اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة ، وهو قوله (ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا) ، وهذا يدل على جريان العادة بكثرة إقدام الولي على ظلم اليتام والصبيان ، وإذن دلت هذه الآية على تأكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم :

ثم قال بعده (فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا) أشعر ذلك بأن الفرض منه رعاية جانب الصبي ؛ لأنه إذا كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال اليه إلا عند حضور الشاهد ، صار ذلك مانعاً له من الظلم والبخس والنقصان ، وإذا كان الأمر كذلك علينا أن قوله (فأشهدوا) كما أنه يجب لظاهر الإيجاب ، فكذلك يجب أن الترائن والمصالح تقتضي الإيجاب ، ثم قال هذا الرازي ، ويدل على أنه مصدق فيه بنبر إشهاد ، اتحاق الجميع على أنه مأمور بحفظه وإسكاكه على وجه الأمانة حتى يوصله إلى اليتيم في وقت استحقاقه ، فهو بمنزلة الودائع والمضاربات ، فوجب أن يكون مصدقاً على الرد كما يصدق على رد الوديعة ، فيقال له : أما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله تعالى عنه ، واعتراضك على ذلك الفرق قد سبق إبطاله ، وأيضاً فعاتبك ترك الالتفات إلى كتاب الله لقياس رصيك تخيله ، ومثل هذا الفقه مسلم لك ، ولا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق .

ثم قال تعالى (وكفى بالله حسيباً) قال ابن الانباري والأزهري : يحتمل أن يكون الحسيب بمعنى المحاسب ، وأن يكون بمعنى الكافي ، فن الأول قولهم للرجل للتهديد : حسب الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ، ونظير قولنا الحسيب بمعنى المحاسب ، قولنا الشرب بمعنى المشارب ، ومن الثاني قولهم : حسيبك الله أي كافيك الله .

واعلم أن هذا وعيد لولي اليتيم وإعلام له أنه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي أو يعمل في ماله ما لا يحل ، ويقوم بالأمانة التامة في ذلك إلى أن يصل إليه ماله ، وهذا المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب أو بالكافي .

واعلم أن الباء في قوله (وكفى بالله) . وكفى بربك) في جميع القرآن زائدة ، هكذا نقله الواحدي عن الزجاج (وحسيباً) نصب على الحال أي كفى الله حال كونه محاسباً ، وحال كونه كافياً .

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ  
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان  
والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً  
اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالموارث  
والفرائض وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس : أن أوس بن ثابت الانصاري  
توفي عن ثلاث بنات وامرأة ، لجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما : سويد ، وعرجة  
وأخذا ماله. فجأت امرأة أوس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة ، وذكرت أن  
الوصيين مادفعا إلى شيئا ، وما دفعا إلى بناته شيئا من المال ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «ارجعي  
إلى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله في أمرك» فزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية ، ودلت  
على أن الرجال نصيبا وللنساء نصيبا ، ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الآية ، فأرسل الرسول  
صلى الله عليه وسلم إلى الوصيين وقال «لا تقربا من مال أوس شيئا» ثم نزل بعد (يوصيكم الله في  
أولادكم) ونزل فرض الزوج وفرض المرأة ، فأمر الرسول عليه الصلاة والسلام الوصيين أن يدفعوا  
إلى المرأة الثمن ويمسكوا نصيب البنات ، وبعد ذلك أرسل عليه الصلاة والسلام اليهما أن ادفعوا نصيب  
بناتها اليها فدفعاهما اليها ، فهذا هو الكلام في سبب النزول .

(المسألة الثانية) كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والأطفال ، ويقولون لا يرث إلا من  
طاعن بالرمح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة ، فبين تعالى أن الارث غير مختص بالرجال ، بل  
هو أمر مشترك فيه بين الرجال والنساء ، فذكر في هذه الآية هذا القدر ، ثم ذكر التفصيل بعد ذلك  
ولا يمتنع إذا كان لا تقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء ، أن ينقلهم سبحانه  
وتعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج ، لأن الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع ، فإذا  
كان دفعة عظم وقه على القلب ، وإذا كان على التدريج سهل ، فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجل  
أولا ، ثم أردفه بالتفصيل

(المسألة الثالثة) احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على توريث ذوى الإرحام قال

لأن العمات والحالات والاخوال وأولاد البنات من الأقربين ، فوجب دخولهم تحت قوله (الرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) أقصى ما في الباب أن قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية، إلا أنا ثبت كونهم مستحقين لأصل النصيب بهذه الآية، وأما المقدار فنستفيدة من سائر الدلائل

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين : أحدهما : أنه تعالى قال في آخر الآية (نصيباً مفروضاً) أي نصيباً مقدرًا، وبالاجماع ليس لذوى الأرحام نصيب مقدر ، ثبت أنهم ليسوا داخلين في هذه الآية ، وثانيهما : أن هذه الآية مختصة بالأقربين ، فلم قلتم إن ذوى الأرحام من الأقربين؟ وتحقيقه أنه إما أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب من شيء آخر ، أو المراد منه من كان أقرب من جميع الأشياء ، والأول باطل؛ لأنه يقتضي دخول أكثر الخلق فيه ، لأن كل إنسان له نسب مع غيره إما بوجه قريب أو بوجه بعيد ، وهو الانتساب إلى آدم عليه السلام ، ولابد وأن يكون هو أقرب إليه من ولده ، فيلزم دخوله كل الخلق في هذا النص وهو باطل ، ولما بطل هذا الاحتمال وجب حل النص على الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب الناس إليه ، وما ذاك إلا الوالدان والأولاد ، ثبت أن هذا النص لا يدخل فيه ذوو الأرحام ، لا بقا : لو حللنا الأقربين على الوالدان لزم التكرار ، لأننا قول : الأقرب جئنا بـندرج تحته نوحان : الوالد والولد ، ثبت أنه تعالى ذكر الوالد ، ثم ذكر الأقربين ، فيكون المعنى أنه ذكر النوع ، ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار .

(المسألة الرابعة) قوله (نصيباً) في نصبه وجوه : أحدها : أنه نصب على الاختصاص بمعنى أعنى نصيباً مفروضاً مقطوعاً واجباً ، والثاني : يجوز أن ينتصب انتصاب المصدر ، لأن النصيب اسم في معنى المصدر كأنه قيل : نصيباً واجباً ، كقوله (فريضة من الله) أي قسمة مفروضة .

(المسألة الخامسة) أصل الفرض الحز ، ولذلك سمي الحز الذي في سبة القوس فرضاً ، والحز الذي في القداح يسمى أيضاً فرضاً ، وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها ، والفرض العلامة في مقسم الماء ، يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب ، فهذا هو أصل الفرض في اللغة ، ثم إن أصحاب أبي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ، واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون ، قالوا : لأن الفرض عبارة عن الحز والقطع ، وأما الوجوب فانه عبارة عن السقوط ، يقال : وجبت الشمس إذا سقطت ، ووجب الخاطئ إذا سقط ، وسمعت وجبة يعني سعة قال الله تعالى (فاذا وجبت جنوبها) يعني سقطت ، ثبت أن الفرض عبارة عن الحز والقطع ، وأن الوجوب عبارة عن السقوط ، ولا شك أن تأثير الحز والقطع أقوى وأكمل من تأثير السقوط ،

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ  
وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝٨٠

فهذا السبب خصص أصحاب أبي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ، ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مطلقون .

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الذي قررناه يقضى عليهم بأن الآية ماتت ذوى الأرحام لأن توريث ذوى الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأمة ، فلم يكن توريثهم فرضاً ، والآية إنما تناولت التوريث المفروض ، فلم تقطع بأن هذه الآية ماتت ذوى الأرحام ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾  
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أعلم أن قوله (وإذا حضر القسمة) ليس فيه بيان أى قسمة هي ، فهذا المعنى حصل للفسرين فيه أقوال : الأول : أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن النساء أسوة الرجال فإن من هن حظاً من الميراث ، وعلم تعالى أن في الأقارب من يرث ومن لا يرث ، وأن الذين لا يرثون إذا حضروا وقت القسمة ، فإن تركوا محرومين بالكلية فهل ذلك عليهم ، فلا جرم أمر الله تعالى أن يدفع إليهم شيء عند القسمة حتى يحصل الأدب الجليل وحسن العشرة ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فمنهم من قال : إن ذلك واجب ، ومنهم من قال : إنه مندوب ، أما القائلون بالوجوب ، فقد اختلفوا في أمور : أحدها : أن منهم من قال : الوارث إن كان كبيراً وجب عليه أن يرضخ لمن حضر القسمة شيئاً من المال بقدر ما تطيب نفسه به ، وإن كان صغيراً وجب على الولي إعطاؤه من ذلك المال ، ومنهم من قال : إن كان الوارث صغيراً ، وجب عليه الإعطاء من ذلك المال ، وإن كان صغيراً وجب على الولي أن يعتذر إليهم ، ويقول : إني لأملك هذا المال إنما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يقبلون ما عليهم من الحق ، وإن يكبروا فسيصرفون حقه ، فهذا هو القول المعروف ، وثانيها : قال الحسن والنخعي : هذا الرضخ مختص بقسمة الأعيان ، فإذا آل الأمر إلى قسمة الأَرْضَيْنِ والرقيق وما أشبه ذلك ، قال لم قولاً معروفاً ، مثل أن يقول لهم : أرجعوا بآبارك الله فيكم ، وثالثها : قالوا : مقدار ما يجب فيه الرضخ شيء قليل ، ولا تقدير

فيه بالاجماع . ورايها : أن على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الآية منسوخة . قال ابن عباس في رواية عطاء : وهذه الآية منسوخة بآية المواريث ، وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة : الآية محكمة غير منسوخة وهو مذهب أبي موسى الأشعري وإبراهيم النخعي والشعبي والزهرى ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير ، فهؤلاء كانوا يعملون من حضر شيئاً من التركة . روى أن عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق قسم ميراث أبيه وعائشة حية ، فلم يترك في الدار أحداً إلا أعطاه ، وتلاهذه الآية ، فهذا كله تفصيل قول من قال بأن هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ، ومنهم من قال : أنه ثبت على سبيل التدبیر والاستحباب ، لا على سبيل الفرض والایجاب ، وهذا التدبیر أيضاً إنما يحصل إذا كانت الورثة كباراً ، أما إذا كانوا صغاراً فليس إلا القول المعروف ، وهذا المذهب هو الذى عليه فقهاء الأمصار . واحتجوا بأنه لو كان هؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق ، وحيث لم يبين علناً أنه غير واجب ، ولأن ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقديره ، ولو كان ذلك لنقل على سبيل التواتر ، ولما لم يكن الأمر كذلك علناً أنه غير واجب .

(القول الثاني) في تفسير الآية : أن المراد بالقسمة الوصية ، فإذا حضرها من لا يرث من الأقرباء واليتامى والمساكين أمر الله تعالى أن يجعل لهم نصيباً من تلك الوصية ، ويقول لهم مع ذلك : قولاً معروفاً في الوقت ، فيكون ذلك سبباً لوصول السرور اليهم في الحال والاستقبال ، والقول الأول أولى ، لأنه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ، ويمكن أن يقال : هذا القول أولى لأن الآية التي تقدمت في الوصية .

(القول الثالث) في تفسير الآية أن قوله (وإذا حضر القسمة أولوا القربى) فالمراد من (أولى القربى) الذين يرثون والمراد من (اليتامى والمساكين) الذين لا يرثون .

ثم قال (فارز قوم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً) فقوله (فارز قوم) راجع إلى القربى الذين يرثون وقوله (وقولوا لهم قولاً معروفاً) راجع إلى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ، وهذا القول يحكى عن سعيد بن جبير .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشف : الضمير في قوله (فارز قوم منه) عائدة إلى ما ترك الوالدان والأقربون ، وقال الواحدي : الضمير عائدة إلى الميراث فتكون الكتابة على هذا الوجه عائدة إلى معنى القسمة ، لا إلى لفظها كقوله (ثم استخرجها من وعاء أخيه) والصواع مذكر لا يكتفى عنه بالتأنيث ، لكن أريد به المشربة فسادت الكتابة إلى المعنى لا إلى اللفظ ، وعلى هذا التقدير

وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ  
وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩٥﴾

فالمراد بالقسمة المقسوم ، لأنه إنما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة .  
(المسألة الثالثة) إنما قدم اليتامى على المساكين لأن ضعف اليتامى أكثر ، وحاجتهم أشد ،  
فكان وضع الصدقات فيهم أفضل وأعظم في الأجر .  
(المسألة الرابعة) الأشبه هو أن المراد بالقول المعروف أن لا يتبع العطية المن والاذى بالقول  
أو يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار لمن لم يعطه شيئاً .  
قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعفاء خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا  
قولا سديداً  
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الجملة الشرطية وهو قوله (لو تركوا من خلفهم ذرية ضعفاء خافوا عليهم)  
هي صلة لقوله (الذين) والمعنى: وليخش الذين من صفتهم أنهم لو تركوا ذرية ضعفاء خافوا عليهم  
وأما الذي يخشى عليه فقير منصوص عليه، وسنذكر وجوه المفسرين فيه  
(المسألة الثانية) لا شك أن قوله (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعفاء خافوا  
عليهم) يوجب الاحتياط للذرية الضعفاء، وللمفسرين فيه وجوه : الأول : أن هذا خطاب مع  
الذين يجلسون عند المريض فيقولون : ان ذريتك لا ينتون عنك من الله شيئاً ، فأوص بمالك  
لفلان وفلان ، ولا يزالون يأمرونه بالوصية إلى الأجانب إلى أن لا يبقى من ماله للزوجة شيء أصلاً ،  
ف قيل لهم : كما أنكم تكرهون بقاء أولادكم في الضعف والجوع من غير مال ، فآخشوا الله ولا تحملوا  
المريض على أن يحرم أولاده الضعفاء من ماله . وحاصل الكلام أنك لا ترضى مثل هذا الفعل  
لنفسك ، فلا ترضه لأخيك المسلم . عن أنس قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن العبد حتى  
يحب لأخيه ما يحب لنفسه »

(والقول الثاني) قال حبيب بن أبي ثابت : سألت مقسماً عن هذه الآية فقال: هو الرجل الذي  
يحضره الموت ويريد الوصية للأجانب ، فيقول له من كان عنده : اتق الله وأمسك على ولدك  
مالك ، مع أن ذلك الإنسان يجب أن يوصي له ، في القول الأول الآية محمولة على نهى المخاضرين

عن الترغيب في الوصية ، وفي القول الثاني محمولة على نهى الحاضرين عن النهي عن الوصية ، والاول اولى ، لان قوله (لو تركوا من خلفهم ذرية ضعفاء) أشبه بالوجه الاول وأقرب اليه .

(والقول الثالث) يحتمل أن تكون الآية خطاباً لمن قرب أجله ، ويكون المقصود نهيهم عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائقين جائعين بعد موته ، ثم إن كانت هذه الآية إنما نزلت قبل تقدير الوصية بالثك ، كان المراد منها أن لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية ، وإن كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثك . كان المراد منها أن يوصى أيضاً بالثك ، بل ينقص إذا خاف على ذريته والمروى عن كثير من الصحابة أنهم وصوا بالقليل لأجل ذلك ، وكانوا يقولون : الحسن أفضل من الربع ، والربع أفضل من الثلث ، وخبر سعد يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم «الثلث والثلث كثير لأن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»

(والقول الرابع) أن هذا أمر لأولياء التيم ، فكانه تعالى قال : وليتخش من يخاف عني ولده بعد موته أن يضيع مال التيم الضعيف الذي هو ذرية غيره إذا كان في في حجره ، والمقصود من الآية على هذا الوجه أن يعيظه سبحانه وتعالى على حفظ ماله ، وأن يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك بمنزلة ما يجب من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا . قال القاضي : وهذا أليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة في باب الأيتام ، لجعل تعالى آخر مادعاهم إلى حفظ مال التيم أن بينهم على حال أنفسهم وذريتهم إذا تصوروها ، ولا شك أنه من أقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود .

(المسألة الثالثة) قال صاحب الكشف : قرئ ضعفاء ، وضعاف ، وضعافي ، نحو سكارى وسكاري . قال الواحدي : قرأ حمزة (ضعافاً عافوا عليهم) بالامالة فيهما ثم قال : ووجه إمالة ضعاف أن ما كان على وزن فعال ، وكان أوله حرفاً مستعلاً مكسوراً نحو ضعاف ، وغلاب ، وخباب ، يحسن فيه الإمالة ، وذلك لأنه تصعد بالحرف المستعلى ثم انحدت بالكسرة ، فيستحب أن لا تصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة ، وأما الإمالة في (عافوا) فهي حسنة لأنها تطلب الكسرة التي في خفت ، ثم قال (فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً) وهو كالتقرير لما تقدم ، فكانه قال : فليتقوا الله في الأمر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه ، وليقولوا قولاً سديداً إذا أرادوا بعث غيرهم على فعل وعمل ، والقول السديد هو العدل والصواب من القول . قال صاحب الكشف : القول السديد من الأوصياء أن لا يؤذوا الأيتام ، ويكلموهم كما يكلمون أولادهم بالترغيب وإذا خاطبهم قالوا يا بني ، يا ولدي ، والقول السديد من المجالسين إلى المريض أن يقولوا : إذا أردت

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا  
وَيَصِيلُونَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾

الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تحجب بأولادك، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول للسديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ، أن يلطفوا القول لهم ويخصمهم بالاكرام .

قوله تعالى ﴿ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً﴾

اعلم أنه تعالى أكد الوعيد في أكل مال اليتيم ظلماً، وقد كثر الوعيد في هذه الآيات مرة بعد أخرى على من يفعل ذلك ، كقوله (ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم انه كان حوباً كبيراً) (وليشخ الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً) ثم ذكر بداهة هذه الآية مفردة في وعيد من يأكل أموالهم ، وذلك كله رحمة من الله تعالى باليتامى لأنهم لسكال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة ، وما أشد دلالة هذا الوعيد على سمة رحمة وكثرة عفوهِ وفضله ، لأن اليتامى لما بلغوا في الضعف إلى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم إلى الغاية القصوى . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) دلت هذه الآية على أن مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم، والالم يكن لهذا التخصيص فائدة ، وذلك ما ذكرناه فيما تقدم أن للولي المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف .

(المسألة الثانية) قوله (إنما يأكلون في بطونهم نارا) فيه قولان : الأول : أن يجري ذلك على ظاهره قال السدي : إذا أكل الرجل مال اليتيم ظلماً يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه وسمامه وأذنبه وعينه ، يعرف كل من رآه أنه أكل مال اليتيم . وعن أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «ليلة أسرى بي رأيت قوما لهم مشافر كشافر الأبل وقد وكل بهم من يأخذ بمشافرهم ثم يجعل في أفواههم صخرا من النار يخرج من أسافلهم قلت يا جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً»

(والقول الثاني) أن ذلك توسع ، والمراد : ان أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه ، وقد يطلق اسم أحد المتلازمين على الآخر، كقوله تعالى



(وجزاء سيئة سيئة مثلها) قال القاضي : وهذا أولى من الأول لأن قوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً) الإشارة فيه إلى كل واحد ، فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه أولى

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : ألا كل لا يكون إلا في البطن فما فائدة قوله (إنما يأكلون في بطونهم ناراً)

وجوابه : أنه كقوله (يقولون بأفواههم ماليس في قلوبهم) والقول لا يكون إلا بالغم ، وقال (ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) وانقلب لا يكون إلا في الصدر ، وقال (ولا طائر يطير بجناحيه) والطيران لا يكون إلا بالجناح ، والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة

(المسألة الرابعة) أنه تعالى وإن ذكر الأكل إلا أن المراد منه كل أنواع الاتلافات ، فإن ضرر اليتيم لا يختلف بأن يكون إتلاف ماله بالأكل ، أو بطريق آخر ، وإنما ذكر الأكل وأراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه : أحدها : أن عامة مال اليتيم في ذلك الوقت هو الأنعام التي يؤكل لحومها ويشرب ألبانها . فخرج الكلام على عادتهم . وثانيها : أنه جرت العادة فيمن أنفق ماله في وجوه مراداته خير أكانت أو شراً ، أنه يقال : إنه أكل ماله . وثالثها : أن الأكل هو المعظم فيما يبتنى من التصرفات .

(المسألة الخامسة) قالت المعتزلة : الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل ، سواء كان مسلماً أو لم يكن ؛ لأن قوله تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله (وسيصلون سميراً) يوجب القطع على أنهم إذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة ، والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة : ثم قول : لم لا يجوز أن يكون هذا الوعيد مخصوصاً بالكفار لقوله تعالى (والكافرون هم الظالمون) ثم قالت المعتزلة : ولا يجوز أن يدخل تحت هذا الوعيد أكل اليسير من ماله لأن الوعيد مشروط بأن لا يكون معه توبة ولا طاعة أعظم من تلك المصيبة ، وإذا كان كذلك ، فالذي يقطع على أنه من أهل الوعيد من تكون مصيبته كبيرة ولا يكون معها توبة ، فلا جرموجب أن يطلب قدر ما يكون كثيراً من أكل ماله ، فقال أبو على الجبائي : قدره خمسة دراهم لأنه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في آية الكنز في منع الزكاة ، هذا جملة ما ذكره القاضي ، فيقال له : فأنت قد خالفت ظاهر هذا العموم من وجوب أحدهما : أنك زدت فيه شرط عدم التوبة . والثاني : أنك زدت فيه عدم كونه صغيراً ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا أن نزيد فيه شرط عدم العفو ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : ما وجدنا دليلاً يدل

على حصول العفو، لكننا نجيب عنه من وجهين : أحدهما : أنا لانسلم عدم دلائل العفو ، بل هي كثيرة على ماقررناه في سورة البقرة . والثاني : هب أنكم ماوجدتموها لكن عدم الوجدان لايفيد القطع بعدم الوجود ، بل يبقى الاحتمال . وحيثذ يخرج التسليم بهذه الآية من إعادة القطع والجزم وإثباته أعلم .

(المسألة السادسة) أنه تعالى ذكر وعيد مائتي الزكاة بالكي فقال (يوم يحى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم) وذكر وعيد أكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ، ولاشك أن هذا الوعيد أشد ، والسبب فيه أن في باب الزكاة الفقير غير مالك الجزء من النصاب ، بل يجب على المالك أن يملكه جزءاً من ماله ، أما ههنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منحه من اليتيم أفح ، فكان الوعيد أشد ، ولأن الفقير قد يكون كبيراً فيقدر على الاكتساب ، أما اليتيم فإنه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في إتلاف ماله أشد .

ثم قال تعالى (وسيعلون سعيراً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم (وسيعلون) بضم الياء ، أى يدخلون النار على ما لم يسم فاعله ، والباقون يفتح الياء قال أبو زيد يقال: صلى الرجل النار يصلها صلى وصلاه ، وهو صلى النار ، وقوم صالون وصلاه قال تعالى (الامن هو صال الجحيم) وقال (أولى بها صلياً) وقال (جهنم يصلونها) قال الفراء : الصلى : اسم الوقود وهو الصلاء إذا كسرت مدت ، وإذا فتحت قصرت ، ومن ضم الياء فهو من قولهم : أصلاه الله حر النار اصلاء قال (فسوف نصليه ناراً) وقال تعالى (سأصليه سقر) قال صاحب الكشاف : قرئ (وسيعلون) بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها (المسألة الثانية) السعير : هو النار المستعرة يقال : سمرت النار أسعراً سحراً فهى مسعورة وسعير ، والسعير مدلول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخصوبة ، وإنما قال (سعيراً) لأن المراد نار من النيران مهمة لا يعرف غاية شدتها إلا الله تعالى .

(المسألة الثالثة) روى أنه لما نزلت هذه الآية أهمل ذلك على الناس فاحتزروا عن مخالطة اليتامى بالكية ، فصعب الأمر على اليتامى فنزل قوله تعالى (وإن تخالطوهم فاخوانكم) ومن الجهال من قال : صارت هذه الآية منسوخة بتلك ، وهو بعيد لأن هذه الآية في المنع من الظلم وهذا لا يصير منسوخاً ، بل المقصود أن مخالطة أموال اليتامى إن كان على سبيل الظلم فهو من أعظم أبواب الإثم كما في هذه الآية ، وإن كان على سبيل الترية والاحسان فهو من أعظم أبواب البر ، كما في قوله (وإن تخالطوهم فاخوانكم) والله أعلم .

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ

قوله تعالى «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثًا مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ»  
في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن أهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين : أحدهما : النسب ، والآخر العهد ، أما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الإناث . وإنما كانوا يورثون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة ، وأما العهد فنوجين : الأول : الحلف ، كان الرجل في الجاهلية يقول لنهره : دمي دمك ، وهدمي هدمك ، وترثي وأرثك ، وتعلم بي وأطلب بك ، فإذا تماهسوا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت ، والثاني : التبني ، فإن الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب إليه دون أبيه من النسب ويرثه ، وهذا التبني نوع من أنواع المعاهدة ، ولما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في أول الأمر على ما كانوا عليه في الجاهلية ، ومن النساء من قال : بل قرره الله على ذلك فقال (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون) والمراد التوارث بالنسب . ثم قال (والذين عاهدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) والمراد به التوارث بالعهد ، والأولون قالوا المراد بقوله (والذين عاهدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم) ليس المراد منه النصيب من المال ، بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والتضيعة وحن العشرة ، فهذا شرح أسباب التوارث في الجاهلية

وأما أسباب التوارث في الاسلام ، فقد ذكرنا أن في أول الأمر قرر الحلف والتبني ، وزاد فيه أمرين آخرين : أحدهما : الهجرة ، فكان المهاجر يرث من المهاجر . وثالثا وإن أجنبيًا عنه ، إذا كان كل واحد منهما محتصا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة ، ولا يرثه غير المهاجر ، وإن كان من أقاربه . والثاني : المواخاة ، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يواخي بين كل اثنين منهم . وكان ذلك سببا للتوارث ، ثم إنه تعالى نسخ كل هذه الأسباب بقوله (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) والذي تقرر عليه دين الاسلام أن أسباب التوريث ثلاثة : النسب ، والنكاح ، والولاء .  
(المسألة الثانية) روى عطاء قال : استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة وأخا ، فأخذ

الأخ المال كله ، فأنت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد ، وإن سعداً قتل وإن سعداً أخذ مالهما ، فقال عليه الصلاة والسلام «أرجى فلعن الله سيقضي فيه» ثم إنها عادت بعد مدة وبكت فتزلت هذه الآية ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عههما وقال : أعط ابنتي سعد الثلثين ، وأمهما الثلث وما بقي فهو لك ، فهذا أول ميراث قسم في الاسلام .

(المسألة الثالثة) في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان : الأول : أنه تعالى لما بين الحكم في مال الأيتام ، وما على الأولياء فيه ، بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ، ولم يمكن ذلك إلا ببيان جملة أحكام الميراث ، الثاني : أنه تعالى أثبت حكم الميراث بالأجمال في قوله (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) فذكر عقيب ذلك المجمال ، هذا المفصل فقال (يوصيكم الله في أولادكم)

(المسألة الرابعة) قال الفقهاء : قوله (يوصيكم الله في أولادكم) أى يقول الله لكم قولاً يوصلكم الى إيفاء حقوق أولادكم بعد موتكم ، وأصل الإيصال هو الإيصال يقال وصى بى إذا وصل ، وأوصى بى إذا وصل ، فإذا قيل : أوصانى فمعناه أوصلى الى علم ما أحتاج الى عليه ، وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج : معنى قوله ههنا (يوصيكم) أى يفرض عليكم ، لأن الوصية من الله إيجاب والدليل عليه قوله (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به) ولا شك فى كون ذلك واجبا علينا .

فان قيل : انه لا يقال فى اللغة أوصيك لكننا فكيف قال ههنا (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين)

قلنا : لما كانت الوصية قولاً ، لا جرم ذكر بعد قوله (يوصيكم الله) خبراً مستأنفاً وقال (لذكر مثل حظ الأنثيين) وتفسيره قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا) أى قال الله : لهم مغفرة لأن الوعد قول .

(المسألة الخامسة) اعلم أنه تعالى بدأ بذكر ميراث الأولاد وإيما فعل ذلك لأن تعلق الانسان بولده أشد التعلقات ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة منى» فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم .

واعلم أن الأولاد حال انفراد ، وحال اجتماع مع الوالدين : أما حال الانفراد فثلاثة ، وذلك لأن الميت إما أن يتخلف الذكور والاناث معاً ، وإما أن يتخلف الاناث فقط ، أو الذكور فقط .

(القسم الأول) ما اذا خلف الذكران والاناث معاً ، وقد بين الله الحكم فيه بقوله (لذكر مثل حظ الأنثيين)

واعلم أن هذا يفيد أحكاماً: أحدها: إذا خلف الميت ذكراً واحداً وأنثى واحدة فللذكر سهمان وللأنثى سهم، وثانيها: إذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الإناث كان لكل ذكر سهمان، ولكل أنثى سهم. وثالثها: إذا حصل مع الأولاد جمع آخرون من الوارثين كالأبوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم، وكان الباقي بعد تلك السهام بين الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين فثبت أن قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) يفيد هذه الأحكام الكثيرة.

(القسم الثاني) ما إذا مات وخلف الإناث فقط: بين تعالى أنه إن كن فوق اثنتين، فلهن الثلثان، وإن كانت واحدة فلها النصف، لأنه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح. واختلوا فيه، فمن ابن عباس أنه قال: الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعداً، وأما فرض البنتين فهو النصف، واحتج عليه بأنه تعالى قال (فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) وكلمة «إن» في اللغة للاشتراط، وذلك يدل على أن أخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثاً فصاعداً، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين.

والجواب من وجوه: الأول: أن هذا الكلام لازم على ابن عباس، لأنه تعالى قال (وإن كانت واحدة فلها النصف) فجعل حصول النصف مشروطاً بكونها واحدة، وذلك ينفي حصول النصف نصيباً للبنتين، فثبت أن هذا الكلام إن صح فهو يبطل قوله. الثاني: أنا لنسلم أن كلمة «إن» تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف؛ ويدل عليه أنه لو كان الأمر كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين، لأن الإجماع دل على أن نصيب الثنتين إما النصف، وإما الثلثان، وبتقدير أن يكون كلمة «إن» للاشتراط وجب القول بفسادها، فثبت أن القول بكلمة الاشتراط يفضي إلى الباطل فكان باطلاً، ولأنه تعالى قال (فإن لم تجدوا كتاباً فإرثاً مقبوضاً) وقال: لا جناح عليكم أن تنقصوا من الصلاة إن خفتم، ولا يمكن أن يفيد معنى الاشتراط في هذه الآيات.

(الوجه الثالث) في الجواب: هو أن في الآية تهديماً وتأخيراً، والتقدير: فإن كن نساء اثنتين فافترهما فلهن الثلثان، فهذا هو الجواب عن حجة ابن عباس، وأما سائر الأمة فقد أجمعوا على أن فرض البنتين الثلثان، قالوا: وإنما عرفنا ذلك بوجوه: الأول: قال أبو مسلم الإصفهاني: عرفناه من قوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) وذلك لأن من مات وخلف ابناً وابنتاً فهنا يجب أن يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى (للذكر مثل حظ الأنثيين) فإذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين، ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان، وجب لاحتمال أن يكون نصيب الأنثيين

الثلاثين، الثاني: قال أبو بكر الرازي: إذا مات وخلف ابناً وبنتاً فهنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى (للمذكر مثل حظ الأنثيين) فإذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث، فإن يكون نصيبهما مع ولد آخر أثنى هو الثلث كان أولى، لأن الذكر أقوى من الأنثى. الثالث: أن قوله تعالى (للمذكر مثل حظ الأنثيين) يفيد أن حظ الأنثيين أزيد من حظ الأنثى الواحدة، وإلا لزم أن يكون حظ الذكر مثل حظ الأنثى الواحدة وذلك على خلاف النص، وإذا ثبت أن حظ الأنثيين أزيد من حظ الواحدة فنقول وجب أن يكون ذلك هو الثلثان، لأنه لا قائل بالفرق، والرابع: أنا ذكرنا في سبب نزول هذه الآية أنه عليه الصلاة والسلام أعطى بقی سعد بن الربيع الثلثين، وذلك بدل ما قبلناه. الخامس: أنه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث لما فوقهن، ولم يذكر حكم اثنتين، وقال في شرح ميراث الأخوات (إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف مترك، فإن كانتا اثنتين فلها الثلثان ما ترك) فهنا ذكر ميراث الأخت الواحدة والأختين ولم يذكر ميراث الأخوات الكثيرة، فصار كل واحدة من هاتين الآيتين بحسب ما من وجه ومبني من وجه، فنقول: لما كان نصيب الأختين الثلثين كانت البنات أولى بذلك، لأنهما أقرب إلى الميت من الأختين، ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب أن لا يزداد نصيب الأخوات الكثيرة على ذلك، لأن البنت لما كانت أشد اتصالاً بالميت امتنع جعل الأضعف زائداً على الأقوى، فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب، فالوجوه الثلاثة الأولى مستنبطة من الآية، والرابع مأخوذ من السنة، والخامس من القياس الجلي.

(أما القسم الثالث) وهو إذا مات وخلف الأولاد المذكور فقط فنقول: أما الابن الواحد فإنه إذا انفرد أخذ كل المال، وببانه من وجوه: الأول من دلالة قوله تعالى (للمذكر مثل حظ الأنثيين) فإن هذا يدل على أن نصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين،

ثم قال تعالى في البنات (وإن كانت واحدة فلها النصف) فزعم من مجموع هاتين الآيتين أن نصيب الابن المفرد جميع المال. الثاني: أنا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام «مأبقت السهام فلاولي عصبه ذكر» ولا نزاع أن الابن عصبه ذكر، ولما كان الابن أخذاً لكل ما بقي بعد السهام وجب فيها إذا لم يكن سهام أن يأخذ الكل. الثالث: أن أقرب العصبات إلى الميت هو الابن، وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث، فإذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له أن يأخذ قدراً أو منه بأن يأخذ الزائد، فوجب أن يأخذ الكل.

فإن قيل: حظ الأنثيين هو الثلثان فقوله (للمذكر مثل حظ الأنثيين) يقتضي أن يكون حظ

الذكر مطلقاً هو الثلث ، وذلك ينشأ أن يأخذ كل المال .

قلنا : المراد منه حال الاجتماع لحال الانفراد ، ويدل عليه وجهان : أحدهما : أن قوله (يوصيكم الله في أولادكم) يقتضي حصول الأولاد ، وقوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) يقتضي حصول الذكر والأنثى هناك . والثاني : أنه تعالى ذكر نصيبه حال الانفراد ، هذا كله إذا مات وخلف ابناً واحداً فقط ، أما إذا مات وخلف أبناء كانوا متشاركين في جهة الاستحقاق ولا رجحان ، فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله أعلم . يبقى في الآية سؤالان :

(السؤال الأول) لاشك أن المرأة أعجز من الرجل لوجوه : أما أولاً فلعجزها عن الخروج والبروز ، فإن زوجها وأقاربها يمنعونها من ذلك . وأما ثانياً : لضعفها عقلها وكثرة اختداعها وغشها . وأما ثالثاً : فلأنها متى خالطت الرجال صارت متهمه ، وإذا ثبت أن أعجزها أو كل وجب أن يكون نصيبها من الميراث أكثر ، فإن لم يكن أكثر فلا أقل من المساواة ، فإسالة الحكمة في أنه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن خرج المرأة أقل ، لأن زوجها ينفق عليها ، وخرج الرجل أكثر لأنه هو المنفق على زوجته ، ومن كان خرجة أكثر فهو إلى المال أحوج . الثاني : أن الرجل أكمل حالاً من المرأة في الخلق وفي العقل وفي المناصب الدينية ، مثل صلاحية القضاء والإمامة ، وأيضاً شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ، ومن كان كذلك وجب أن يكون الانعام عليه أزيد . الثالث : أن المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة ، فإذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد قال الشاعر :

إن الفراغ والشباب والجده مفسدة للره أي مفسده

وقال تعالى (إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى) وحال الرجل بخلاف ذلك . والرابع : أن الرجل لكامل عقله يصرف المال إلى ما يفيد انتفاء الجليل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة ، نحو بناء الرباطات ، وإعانة الملهوفين والنفقة على الأيتام والأرامل ، وإنما يقدر الرجل على ذلك لأنه يخاطب الناس كثيراً ، والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك . الخامس : روى أن جعفر الصادق سئل عن هذه المسألة فقال : إن حواء أخذت حبة من الخنطة وأكلتها ، وأخذت حبة أخرى وخبأتها ، ثم أخذت حبة أخرى ودفعها إلى آدم ، فلما جعلت نصيب نفسها نصف نصيب الرجل قلب الله الأمر عليها ، فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل .

(السؤال الثاني) لم لم يقل : للأنثيين مثل حظ الذكر . أو للأنثى مثلاً نصف حظ الذكر ؟

والجواب من وجوه: الأول: لما كان الذكر أفضل من الأنثى قدم ذكره على ذكر الأنثى، كما جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى. الثاني: أن قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الأنثى بالالتزام، ولو قال كما ذكرتم لدل ذلك على نقص الأنثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام، فرجح الطريق الأول تنبيها على أن السعى في تشهير الفضائل يجب أن يكون راجعا على السعى في تشهير الرذائل، ولهذا قال (إن أحسستم أحسستم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة واحدة. الثالث: أنهم كانوا يورثون الذكور دون الإناث وهو السبب لورود هذه الآية، فقيل: كفى للذكر أن جعل نصيبه ضعف نصيب الأنثى، فلا ينبغي له أن يطمع في جعل الأنثى محرومة عن الميراث بالكلية والله أعلم.

(المسألة السادسة) لاشك أن اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة، ولاشك أنه مستعمل في ولد الابن قال تعالى (يا بني آدم) وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام (يا بني اسرائيل) إلا أن البحث في أن لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازاً أو حقيقة. فان قلنا: إنه مجاز فنقول: ثبت في أصول الفقه أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا، فحينئذ يمتنع أن يريد الله بقوله (يوصيكم الله في أولادكم) ولد الصلب وولد الابن معا.

واعلم أن الطريق في دفع هذا الإشكال أن يقال: أنا لاستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من السنة ومن القياس، وأما أن أردنا أن نستفيد من هذه الآية فنقول: الولد وولد الابن ماصرا مرادين من هذه الآية معا، وذلك لأن أولاد الابن لا يستحقون الميراث إلا في إحدى حالتين، إما عند عدم ولد الصلب رأسا، وإما عند ما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث، فحينئذ يقتسمون الباقي، وأما أن يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشراكة بينهم كما يستحقه أولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الأمر كذلك، وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن أن يكون قد أريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا، لأنه حين أريد به ولد الصلب مأرئيد به ولد الابن، وحين أريد به ولد الابن مأرئيد به ولد الصلب، فالخلاص أن هذه الآية تارة تكون خطأ مع ولد الصلب وأخرى مع ولد الابن، وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا واحداً، أما إذا قلنا: إن وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة، فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الإشكال، لأنه ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لأفادة معنييه معا، بل الواجب أن يجعله متواطفا فيهما كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان



والفرس . والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) وأجمعوا أنه يدخل فيه ابن الصلب وأولاد الابن، فعلينا أن نلفظ الابن متواطئاً بالنسبة إلى ولد الصلب وولد الابن، وعلى هذا التقدير يزول الإشكال .

واعلم أن هذا البحث الذي ذكرناه في أن الابن هل يتناول أولاد الابن؟ قائم في أن لفظ الأب والأم هل يتناول الاجداد والجندات؟ ولا شك أن ذلك واقع بدليل قوله تعالى (نعبداً لهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق) والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة، فإن الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور في القرآن، ولو كان اسم الأب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله أعلم .

(المسألة السابعة) اعلم أن عموم قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) زعموا أنه مخصوص في صور أربعة : أحدها : أن الحر والعبد لا يتوارثان . وثانيها : أن القاتل على سبيل العمد لا يرث . وثالثها أنه لا يتوارث أهل ملتين، وهذا خبر تلقته الأمة بالقبول وبلغ حد المستفيض، ويتفرع عليه فرعان .

(الفرع الأول) اتفقوا على أن الكافر لا يرث من المسلم، أما المسلم فهل يرث من الكافر؟ ذهب الأكثرون إلى أنه أيضاً لا يرث، وقال بعضهم : إنه يرث قال الشعبي : قضى معاوية بذلك وكتب به إلى زياد ، فأرسل ذلك زياد إلى شريح القاضي وأمره به ، وكان شريح قبل ذلك يقضى بعدم التوريث ، فلما أمره زياد بذلك كان يقضى به ويقول : هكذا قضى أمير المؤمنين .

حجة الأولين عموم قوله عليه السلام «لا يتوارث أهل ملتين» وحجة القول الثاني: ما روى أن معاذاً كان باليمن فذكروا له أن يهودياً مات وترك أماً مسلماً فقال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «الاسلام يزيد ولا ينقص» ثم أكدوا ذلك بأن قالوا إن ظاهر قوله (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) يقتضي توريث الكافر من المسلم، والمسلم من الكافر ، إلا أنا خصصناه بقوله عليه الصلاة والسلام «لا يتوارث أهل ملتين» لأن هذا الخبر أخص من تلك الآية ، والخاص مقدم على العام فكذلك ههنا قوله «الاسلام يزيد ولا ينقص» أخص من قوله «لا يتوارث أهل ملتين» فوجب تقديمه عليه ، بل هذا التخصيص أولى ، لأن ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية ، والخبر الأول ليس كذلك، وأقصى ما قيل في جوابه : أن قوله «الاسلام يزيد ولا ينقص» ليس نصاً في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الأحوال .

(الفرع الثاني) المسلم إذا ارتد ثم مات أو قتل، فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة أجمعوا

على أنه لا يورث، بل يكون لبيت المال، أما المال الذي اكتسبه حال كونه مسلماً فقيه قولان : قال الشافعي : لا يورث بل يـُـسـَـكـَـون لبيت المال ، وقال أبو حنيفة : يرثه ورثته من المسلمين ، حجة الشافعي أنا أجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام «لا يترارث أهل ملتين» على عموم (قوله للذكر مثل حظ الأنثيين) والمرتد وورثته من المسلمين أهل ملتين ، فوجب أن لا يحصل التوارث . فان قيل : لا يجوز أن يقال: إن المرتد زال ملكه في آخر الاسلام وانتقل إلى الوارث ، وعلى هذا التقدير فالمسلم إنما ورث عن المسلم لاعتن الكافر .

قلنا : لو ورث المسلم من المرتد لكان إما أن يرثه حال حياة المرتد أو بعد مماته ، والأول باطل ، ولا يجمله أن يتصرف في تلك الأموال لقوله تعالى (إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) وهو بالاجماع باطل . والثاني : باطل لأن المرتد عند مماته كافر فيفضى إلى حصول التوارث بين أهل ملتين ، وهو خلاف الخبر . ولا يبق هنا إلا أن يقال : إنه يرثه بعد موته مستنداً إلى آخر جزء من أجزاء إسلامه ، إلا أن القول بالاستناد باطل ، لأنه لما لم يكن الملك حاصلًا حال حياة المرتد ، فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلًا في زمن حياته لزم إيقاع التصرف في الزمان الماضي ، وذلك باطل في بدهة العقول ، وإن فسر الاستناد بالتيين عاد الكلام إلى أن الوارث ورثه من المرتد حال حياة المرتد ، وقد أبلغناه واقه أعلم .

(الموضع الرابع) من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب أكثر المجتهدين أن الأنبياء عليهم السلام لا يورثون ، والشيعة خالفوا فيه ، روى أن فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها منه ، احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام «نحن معاشر الأنبياء لانورث ما تركناه صدقة» ف عند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) وكأنها أشارت إلى أن عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ، ثم إن الشيعة قالوا : بتقدير أن يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد إلا أنه غير جائز هنا ، ويانه من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (يرثني ويرث من آل يعقوب) وقوله تعالى (وورث سليمان داود) قالوا : ولا يمكن حمل ذلك على ورثة العلم والدين لأن ذلك لا يكون ورثة في الحقيقة . بل يكون كتباً جديداً مبتدأ ، إنما التوريث لا يتحقق إلا في المال على سبيل الحقيقة ، وثانيها : أن المحتاج إلى معرفة هذه المسألة ما كان إلا فاطمة وعلى والعباس وهؤلاء كانوا من أكابر الزهاد والعلماء وأهل الدين ، وأما أبو بكر فإنه ما كان محتاجاً إلى معرفة هذه المسألة البتة ، لأنه ما كان بمن يخطريأله أنه يرث من الرسول عليه الصلاة والسلام فكيف يليق بالرسول عليه الصلاة والسلام أن يبلغ هذه المسألة إلى من لا حاجة به إليها ولا ينفها إلى من له إلى معرفتها أشد الحاجة ، وثالثها : يحتمل أن قوله «ما تركناه صدقة» صلة لقوله

«لأنورث» والتقدير: أن الشيء الذي تركناه صدقة ، فذلك الشيء لا يورث  
فان قيل : فلي هذا التقدير لا يبق للرسول خاصة في ذلك .

قلنا : بل تبقى الخاصة لاحتمال أن الإنبياء إذا عزموا على التصق بشيء فبمجرد العزم يخرج  
ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم ، وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم .

والجواب : أن فاطمة عليها السلام رضيت بقول أبي بكر بعد هذه المناظرة ، وانعقد الاجماع على  
صحة ما ذهب اليه أبو بكر فسقط هذا السؤال والله أعلم .

(المسألة الثامنة) من المسائل المتعلقة بهذه الآية أن قوله (للكر مثل حظ الأنثيين) معناه  
للكر منهم ، لحذف الراجع اليه لانه مفهوم ، كقولك : السمن متوان بذرهم ، والله أعلم ،

أما قوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) المعنى إن كانت البنات أو  
الموطودات نساء خلصا ليس معهن ابن ، وقوله (فوق اثنتين) يجوز أن يكون خبرا ثانيا لكان ، وأن  
يكون صفة لقوله (نساء) أى نساء زائدات على اثنتين . وههنا سوالات .

(السؤال الاول) قوله (للكر مثل حظ الأنثيين) كلام مذكور لبيان حظ الذكر من  
الأولاد ، لا لبيان حظ الأنثيين ، فكيف يحسن إرادته بقوله (فان كن نساء) وهو لبيان حظ الاناث .  
والجواب من وجهين : الاول : أننا نينا أن قوله (للكر مثل حظ الأنثيين) دل على أن حظ  
الأنثيين هو الثلثان ، فلما ذكر مادل على حكم الأنثيين قال بعده (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن  
ثلثا ما ترك) على معنى : فان كن جماعة بالغات مابلن من العدد ، فلهن مالثنتين وهو الثلثان ، ليعلم أن  
حكم الجماعة حكم اثنتين بغير تفاوت ، ثبت أن هذا المطف متناسب . الثانى : أنه قد تقدم ذكر  
الأنثيين ، فكفى هذا القول في حسن هذا المطف .

(السؤال الثانى) هل يصح أن يكون الضميران في «كن» و«كانت» مبهمين ويكون «نساء»  
و«واحدة» تفسيراً لهما على أن «كانت» تامة ؟

الجواب : ذكر صاحب الكشاف : أنه ليس بيميد .

(السؤال الثالث) النساء جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، فالنساء يجب أن يكن فوق اثنتين فالفائدة

في التشديد بقوله فوق اثنتين ؟

الجواب : من يقول أقل الجمع اثنان فهذه الآية حجة ، ومن يقول : هو ثلاثة قال هذا  
للتأكيد ، كما في قوله (إنما يأكلون في بطونهم نارا) بقوله (لا تتخذوا لظنين اثنين إنما هو الواحد)  
أما قوله تعالى (وإن كانت واحدة فلها النصف) فنقول : قرأ نافع (واحدة) بالرفع ، والباقون

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ

بالنصب ، أما الرفع فعلى كان التامة ، والاختيار النصب لأن التى قبلها لها خبر منصوب وهو قوله (فإن كن نساء) والتقدير: فإن كان المتروكات أو الوراثات نساء فكذا ههنا ، التقدير : وإن كانت المتروكة واحدة ، وقرأ زيد بن على: النصف، بضم التون .

قوله تعالى «ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد»

اعلم أنه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الأولاد ذكر بعده ميراث الأبوين ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ الحسن ونعيم بن أبي ميسر (السدس) بالتخفيف وكذلك الريح و (الثنى)

(المسألة الثانية) اعلم أن للأبوين ثلاثة أحوال

(الحالة الأولى) أن يحصل منهما ولد وهو المراد من هذه الآية ، واعلم أنه لا نزاع أن اسم

ولد يقع على الذكر والأنثى ، فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة أوجه : أحدها : أن يحصل مع

الأبوين ولد ذكر واحد ، أو أكثر من واحد ، فهنا الأبوان لكل واحد منهما السدس . وثانيها :

أن يحصل مع الأبوين بنتان أو أكثر ، وهنا الحكم ما ذكرناه أيضا . وثالثها : أن يحصل مع

الأبوين بنت واحدة فهنا للبنات النصف ، وللأم السدس وللأب السدس بحكم هذه الآية . والسدس

الباقى أيضا للأب بحكم التصيب ، وههنا سؤالات

(السؤال الأول) لاشك أن حق الوالدين على الإنسان أعظم من حق ولده عليه ، وقد بلغ

حق الوالدين إلى أن قرن الله طاعته بطاعتهما فقال (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين

احسانا) وإذا كان كذلك فما السبب في أنه تعالى جعل نصيب الأولاد أكثر ونصيب

الوالدين أقل ؟

والجواب عن هذا في نهاية الحسن والحكمة ، وذلك لأن الوالدين مابق من عمرهما إلا القليل

فكان احتياجهما إلى المال قليلا ، أما الأولاد فهم في زمن الصبا فكان احتياجهم إلى المال

كثيرا فظهر الفرق

(السؤال الثانى) التضمير في قوله «ولأبويه» إلى ماذا يعود ؟

الجواب : أنه ضمير عن غير مذكور ، والمراد : ولأبوى الميت .

(السؤال الثالث) ما المراد بالأبوين ؟

والجواب : هما الأب والأم ، والأصل في الأم أن يقال لها أبة ، فأبوان تنية أب وأبة .

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثَّلَاثُ

(السؤال الرابع) كيف تركيب هذه الآية .

الجواب : قوله (لكل واحد منهما) بدل من قوله (لأبويه) بتكرير العامل، وفائدة هذا البدل أنه لو قيل : ولأبويه السدس لكان ظاهره اشتراهما فيه .

فان قيل : فضلا قيل لكل واحد من أبويه السدس .

قلنا : لأن في الإبدال والتفصيل بعد الإجمال تأكيداً وتشديداً ، والسدس مبتدأ وخبره : :  
لأبويه ، والبدل متوسط بينهما لبيان

قوله تعالى ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثَّلَاثُ﴾

وفي الآية مسألتان

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا هو الحالة الثانية من أحوال الأبوين ، وهو أن لا يحصل معهما أحد من الأولاد ، ولا يكون هناك وارث سواهما ، وهو المراد من قوله (ورثه أبواه) فهنا للأُم الثلث ، وذلك فرض لها ، والباقي للأب ، وذلك لأن قوله (ورثه أبواه) ظاهره مشعر بأنه لا وارث له سواهما ، وإذا كان كذلك كان مجموع المال لها ، فإذا كان نصيب الأم هو الثلث وجب أن يكون الباقي وهو الثلثان للأب ، فهنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين كما في حق الأولاد ، ويتفرع على ما ذكرنا فرعان : الأول : أن الآية السابقة دلت على أن فرض الأب هو السدس ، وفي هذه الصورة يأخذ الثلثين إلا أنه هنا يأخذ السدس بالفريضة ، والنصف بالتعصيب . الثاني : لما ثبت أنه يأخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب أن يكون الأب إذا انفرد أن يأخذ كل المال ، لأن خاصية العصبه هو أن يأخذ الكل عند الانفرد ، هذا كله إذا لم يكن للبيت وارث سوى الأبوين ، أما إذا ورثه أبواه مع أحد الزوجين فذهب أكثر الصحابة إلى أن الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث مائتي إلى الأم ، ويدفع الباقي إلى الأب ، وقال ابن عباس : يدفع إلى الزوج نصيبه ، وإلى الأم الثلث ، ويدفع الباقي إلى الأب ، وقال : لا أجد في كتاب الله ثلث مائتي ، وعن ابن سيرين أنه وافق ابن عباس في الزوج والأبوين ، وخالفه في الزوج والأبوين ، لأنه يفضي إلى أن يكون للأنثى مثل حظ الذكركن ، وأما في الزوجة فانه لا يفيض إلى ذلك ، وحجة الجمهور وجوه : الأول : أن قاعدة الميراث أنه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الأنثيين ، ألا ترى أن الابن مع البنت كذلك قال تعالى (يوصيكم الله في أولادكم

## فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السَّدْسُ

للذكر مثل حظ الأنثيين) وأيضاً الأخ مع الأخت كذلك قال تعالى (وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين) وأيضاً الأم مع الأب كذلك، لأننا بينا أنه إذا كان لا وارث غيرهما فللأم الثلث، وللأب الثلثان، إذا ثبت هذا فنقول: إذا أخذ الزوج نصيبه وجب أن يبق الباقي بين الأبوين أثلاثاً، للذكر مثل حظ الأنثيين. الثاني: أن الأبوين يشهران شريكتين بينهما مال، فإذا صار شيء منه مستحقاً بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الأول، الثالث: أن الزوج إنما أخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة، فأشبه الوصية في قسمة الباقي، الرابع: أن المرأة إذا خلفت زوجاً وأبوين فلزوج النصف، فلودعنا الثلث إلى الأم والسدس إلى الأب لزم أن يكون للأنثى مثل حظ الذكركين، وهذا خلاف قوله (للذكر مثل حظ الأنثيين)

واعلم أن الوجوه الثلاثة الأول: يرجع حاصلها إلى تخصيص عموم القرآن بالتقياس.

(وأما الوجه الرابع) فهو تخصيص لأحد العمومين بالعموم الثاني.

(المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي (فلأمه) بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة أن يكون ما قبلها حرفاً مكسوراً أو ياء.

(أما الأول) فكقوله (في بطون أمهاتكم)

(وأما الثاني) فكقوله (في أمها رسولا) وإذا لم يوجد هذا الشرط فليس إلا الضم كقوله (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) وأما الباقي فأنهم قرؤا بضم الهمزة، أما وجه من قرأ بالكسر قال الزجاج: أنهم استقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله (فلأمه) وذلك لأن اللام لشدة اتصالها بالأم صار المجموع كأنه كلمة واحدة، وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين، فلا جرم جعلت الضمة كسرة، وأما وجه من قرأ الهمزة بالضم فهو أتى بها على الأصل، ولا يلزم منه استعمال فعل لأن اللام في حكم المنفصل والله أعلم.

قوله تعالى «فإن كان له إخوة فلأمه السدس»

اعلم أن هذا هو الحالة الثالثة من أحوال الأبوين وهي أن يوجد منهما الإخوة، والإخوات وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اتفقوا على أن الأخت الواحدة لا تصحب الأم من الثلث إلى السدس، واتفقوا على أن الثلاثة يصحبون، واختلفوا في الاختين، فالأكثر من الصحابة على القول بأنهن

الحجب كما في الثلاثة ، وقال ابن عباس : لا يحجبان كما في حق الواحدة ، حجة ابن عباس أن الآية دالة على أن هذا الحجب مشروط بوجود الإخوة ، ولفظ الإخوة جمع وأقل الجمع ثلاثة على ما ثبت في أصول الفقه ، فإذا لم توجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب ، فوجب أن لا يحصل الحجب . روى أن ابن عباس قال لعثمان : بم صار الأخوان بردان الأم من الثلث إلى السمس ؟ وإنما قال الله تعالى (فإن كان له إخوة) والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة ؟ فقال عثمان : لا أستطيع أن أرد قضاء قضى به من قبلي ومعنى في الأمصار .

واعلم أن في هذه الحكاية دلالة على أن أقل الجمع ثلاثة لأن ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان ، وعثمان ما أنكره ، وهما كانا من صميم العرب ، ومن علماء اللسان ، فكان اتفاقهما حجة في ذلك .

واعلم أن العلماء في أقل الجمع قولين : الأول : أن أقل الجمع اثنان وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله عليه ، واحتجوا فيه بوجوده : أحدهما : قوله تعالى (فقد صفت قلوبكما) ولا يكون للانسان الواحد أكثر من قلب واحد ، وثانيها : قوله تعالى (فإن كن نساء فوق اثنتين) والتقدير بقوله فوق اثنتين إنما يحسن لو كان لفظ النساء صالحاً للثنتين ، وثالثها : قوله «الاثنان على قلوبهما» جماعة ، والمقاتلون بهذا المذهب زعموا أن ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالأخوين ، إلا أن الذي نصرناه في أصول الفقه أن أقل الجمع ثلاثة ، وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالأخوين ، وإنما الموجب لذلك هو القياس ، وقريره أن قول : الاختان يوجبان الحجب ، وإذا كان كذلك فالأخوان وجب أن يحجبا أيضا ، إنما قلنا إن الاختين يحجبان ، وذلك لأننا رأينا أن الله تعالى نزل الاثنتين من النساء منزلة الثلاثة في باب الميراث ، ألا ترى أن نصيب البنتين ونصيب الثلاثة هو الثلثان ، وأيضا نصيب الاختين من الأم ونصيب الثلاثة هو الثلث ، فهذا الاستقراء يوجب أن يحصل الحجب بالأختين ، كما أنه حصل بالإخوات الثلاثة ، فثبت أن الاختين يحجبان ، وإذا ثبت ذلك في الأختين لم يثبت في الأخوين ، لأنه لا قائل بالفرق ، فهذا أحسن ما يمكن أن يقال في هذا الموضع ، وفيه إشكال لأن إجراء القياس في التقديرات صعب لأنه غير معقول المعنى ، فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ، ويمكن أن يقال : لا يتمسك به على طريقة القياس ، بل على طريقة الاستقراء لأن الكثرة أمانة العموم ، إلا أن هذا الطريق في غاية الضعف والله أعلم ، واعلم أنه تأكد هذا باجماع التابعين على سقوط مذهب ابن عباس . والأصح في أصول الفقه أن الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة والله أعلم .

(المسألة الثانية) الأخوة إذا حجبا الأم من الثلث إلى السمس فهم لا يرثون شيئا البتة ، بل

## مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ

يأخذ الأب كل الباقي وهو خمسة أسداس، سدس بالفرض، والباقي بالتصيب، وقال ابن عباس: الاخوة يأخذون السدس الذي حجبا الأم عنه، وما بقي فلائب، ووجهه أن الاستقراء دل على أن من لا يرث لا يجب، فؤلاء الاخوة لما حجبا وجب أن يرثوا، ووجه الجمهور أن عند عدم الاخوة كان المال ملكا للأبوين، وعند وجود الاخوة لم يذكرهم الله تعالى إلا بأنهم يحجبون الأم من الثلث إلى السدس، ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا، فوجب أن يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الأبوين، كما كان قبل ذلك والله أعلم.

قوله تعالى «من بعد وصية يوصي بها أو دين»

اعلم أن مسائل الوصايا تذكر في عامة هذه الآية وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى لما ذكر أنصبا الأولاد والوالدين، قال (من بعد وصية يوصي بها أو دين) أى هذه الأنصبا إنما تدفع إلى هؤلاء إذا فضل عن الوصية والدين، وذلك لأن أول ما يخرج من التركة الدين، حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه حق، فأما إذا لم يكن دين، أو كان إلا أنه قضى وفضل بعده شيء، فإن أوصى الميت بوصية أخرجت الوصية من ثلث ما فضل، ثم قسم الباقي ميراثا على فرائض الله.

(المسألة الثانية) روى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال : إنكم لتقرؤن الوصية

قبل الدين، وإن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية.

واعلم أن مراده رضى الله تعالى عنه التقديم في الذكر واللفظ، وليس مراده أن الآية تقتضى تقديم الوصية على الدين في الحكم لأن كلمة «أو» لا تفيد الترتيب البتة.

واعلم أن الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين : الأول : أن الوصية مال يؤخذ بغير عرض فكان إخراجها شاقا على الورثة، فكان أدائها مظنة للتفريط بخلاف الدين، فإن نفوس الورثة مطمئنة إلى أدائه، فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ بحثا على أدائها وترغيبا في إخراجها، ثم أكد في ذلك الترغيب بادخال كلمة «أو» على الوصية والدين، فنبها على أنهما في وجوب الإخراج على السوية. الثاني : أن سهام الموارث كما أنها توخر عن الدين فكذا توخر عن الوصية، ألا ترى أنه إذا أوصى بثلث ماله كان سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث إلى الموصى له، فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية، ليعلمنا أن سهام الميراث معتبرة



أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

بعد الوصية كما هي معتبرة بعد الدين ، بل فرق بين الدين وبين الوصية من جهة أخرى ، وهي أنه لو هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصبة أصحاب الوصايا وفي أنصبة أصحاب الارث ، وليس كذلك الدين ، فإنه لو هلك من المال شيء استوفى الدين كله من الباقي ، وإن استغرقت بطل حق الموصل له وحق الورثة جميعا ، فالوصية تشبه الارث من وجه ، والدين من وجه آخر ، أما مشابهما بالارث فما ذكرنا أنه متى هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصبة أصحاب الوصية والارث ، وأما مشابهما بالدين فلا نسهام أهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما أنها معتبرة بعد الدين والله أعلم .

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : ما معنى «أو» هنا وهلا قيل : من بعد وصية يوصي بها ودين ، والجواب من وجهين : الأول : أن «أو» معناها الإباحة كما لو قال قائل : جالس الحسن أو ابن سيرين والمعنى أن كل واحد منهما أهل أن يجالس ، فإن جالست الحسن فأنت مصيب ، أو ابن سيرين فأنت مصيب ، وإن جمعتما فأنت مصيب ، أما لو قال : جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الآخر كنت غير موافق للأمر ، فكذا هنا لو قال : من بعد وصية ودين وجب في كل مال أن يحصل فيه الأمران ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، أما إذا ذكره بلفظ «أو» كان المعنى أن أحدهما إن كان فالميراث بعده ، وكذلك إن كان كلاهما . الثاني أن كلمة «أو» إذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله (ولا تطلع منهم آثما أو كفورا) وقوله (حرمت عليهم شحوصهما) إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم) فكانت «أو» هنا بمعنى الواو ، فكذا قوله تعالى (من بعد وصية يوصي بها أو دين) لما كان في معنى الاستثناء صار كأنه قال إلا أن يكون هناك وصية أو دين فيكون المراد بهما جميعا .

(المسألة الرابعة) قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم (يوصي) بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله . وقرأ نافع وأبو عمرو وحزرة والكسائي بكسر الصاد إضافة إلى الموصي وهو الاختيار بدليل قوله تعالى (بما ترك إن كان له ولد)

قوله تعالى «وَأَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»  
اعلم أن هذا كلام معترض بين ذكر الوارثين وأنصبتهم وبين قوله (فريضة من الله) ومن حق

الاعتراض أن يكون ما اعترض مؤكدا ما اعترض بينه ومناسبه ، فنقول : إنه تعالى لما ذكر أنصباة الأولاد وأنصباة الأبوين ، وكانت تلك الأنصباة مختلفة والعقول لا تهتدى إلى كمية تلك التقديرات ، والإنسان ربما خطر بباله أن القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع له وأصلح ، لاسيما وقد كانت قسمة العرب للوارث على هذا الوجه ، وأنهم كانوا يورثون الرجال الأقوياء ، وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء ، فآله تعالى أزال هذه الشبهة بأن قال : إنكم تعلمون أن عقولكم لا تحيط بمصالحكم ، فربما اعتقدتم في شيء ، أنه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم فيه أنه عين المضرة ويكون عين المصلحة ، وأما الإله الحكيم الرحيم فهو العالم بمنيات الأمور وعواقبها ، فكأنه قيل : أيها الناس اتركوا تقدير الموارث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم ، وكونوا مطيعين لأمر الله في هذه التقديرات التي قدرها لكم ، فقوله (آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا) إشارة إلى ترك ما يميل إليه الطبع من قسمة الموارث على الورثة ، وقوله (فريضة من الله) إشارة إلى وجوب الاقتياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها ، وذكرنا في المراد من قوله (أيهم أقرب لكم نفعا) وجوها : الأول : المراد أقرب لكم نفعا في الآخرة ، قال ابن عباس : إن الله ليشفع بعضهم في بعض ، فأطوعكم الله عز وجل من الأبناء والآباء أرفعكم درجة في الجنة ، وإن كان الوالد أرفع درجة في الجنة من ولده رفع الله إليه ولده بمسأله ليقرب ذلك عنه ، وإن كان الولد أرفع درجة من والديه رفع الله إليه والديه ، فقال (لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا) لأن أحدهما لا يعرف أن انتفاعه في الجنة بهذا أكثر أم بذلك . الثاني : المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما أوجب من الاتفاق عليه والتربية له والذب عنه والثالث : المراد جواز أن يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالعقد .

قوله تعالى (فريضة من الله) هو منصوب نصب المصدر المؤكد أي فرض ذلك فرضا إن الله كان عليا حكيما ، والمعنى أن قسمة الله لهذه الموارث أولى من القسمة التي تبيل بها طابعكم ، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، فيكون عالما بما في قسمة الموارث من المصالح والمفاسد ، وأنه حكيم لا يأمر إلا بما هو الأصلح الأحسن ، ومتى كان الأمر كذلك كانت قسمة هذه الموارث أولى من القسمة التي تريدونها ، وهذا نظير قوله للبلائيكة (إني أعلم ما لا تعلمون) فان قيل : لم قال (كان عليا حكيما) مع أنه الآن كذلك .

قلنا : قال الخليل : الخبر عن الله بهذه الألفاظ كالخبر بالحوال والاستقبال ، لأنه تعالى منزّه عن الدخول تحت الزمان ، وقال سيويه : القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا وإحسانا تعجبوا ، فقيل

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ  
فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يَوْصِيَنَّهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا  
تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ  
وَصِيَّةِ تَوْصُونَهَا أَوْ دَيْنٍ

لم : إن الله كان كذلك ، ولم يزل موصوفا بهذه الصفات .

قوله تعالى ﴿ ولكم نصف مترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين ﴾

اعلم أنه تعالى أورد أقسام الورثة في هذه الآيات على أحسن الترتيبات ، وذلك لأن الوارث إما أن يكون متصلا بالميت بغير واسطة أو بواسطة ، فإن اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال إما أن يكون هو النسب أو الزوجية ، لحصل ههنا أقسام ثلاثة ، أشرفها وأعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب ، وذلك هو قرابة الولاد ، ويدخل فيها الأولاد والوالدان فالتعالى قدم حكم هذا القسم . وثانها : الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية ، وهذا القسم متأخر في الشرف عن القسم الأول لأن الأول ذاتي وهذا الثاني عرضي ، والثالث أشرف من العرضي ، وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها . وثالثها : الاتصال الحاصل بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة ، وهذا القسم متأخر عن القسمين الأولين لوجوه : أحدها : أن الأولاد والوالدين والأزواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية ، وأما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية . وثانها : أن القسمين الأولين ينسب كل واحد منهما إلى الميت بغير واسطة ، والكلالة تنسب إلى الميت بواسطة الثابت ابتداء أشرف من الثابت بواسطة . وثالثها : أن مخالطة الإنسان بالوالدين والأولاد والزوج والزوجة أكثر وأتم من مخالطته بالكلالة . وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة ، وذلك يوجب شدة الاهتمام بأحوالهم ، فهذه الأسباب الثلاثة وأشباهاها أخر الله تعالى ذكر مواريث الكلالة عن ذكر القسمين الأولين فسا أحسن هذا الترتيب وما أشد انطباقه

على قرائن المعقولات وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى لما جعل في الموجب النسبي حظ الرجل مثل حظ الانثيين كذلك جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الانثيين ، واعلم أن الواحد والجماعة سواء في الربع والنصف ، والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف إلى الربع أو من الربع إلى النصف ، واعلم أنه لا فرق في الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبين بنت الابن والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله : يجوز للزوج غسل زوجته ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز . حجة الشافعي أنها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها ، يان أنها زوجته قوله تعالى (ولكم نصف مآترك أزواجكم) سماها زوجة حالما أثبت للزوج نصف مالها عند موتها ، وإنما ثبت للزوج نصف مالها عند موتها ، فوجب أن تكون زوجة له بعد موتها ، إذا ثبت هذا وجب أن يحل له غسلها لأنه قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها ، وعند حصول الزوجية حل له غسلها ، والدوران دليل العلية ظاهرا . وحجة أبي حنيفة أنها ليست زوجته ولا يحل له غسلها : يان عدم الزوجية أنها لو كانت زوجته لحل له بعد الموت وطؤها لقوله (إلا على أزواجهم) وإذا ثبت هذا وجب أن لا يثبت حل الغسل ، لأنه لو ثبت ثبت اما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه السلام «غسل بصرك إلا عن زوجتك» أو بدون حل النظر وهو باطل بالإجماع .

والجواب : لما تعارضت الآيتان في ثبوت الزوجية وعدمها وجب الترجيح فيقول : لو لم تكن زوجة لكان قوله (نصف مآترك أزواجكم) مجازا ، ولو كانت زوجة مع أنه لا يحل وطؤها لزم التخصيص ، وقد ذكرنا في أصول الفقه أن التخصيص أولى ، فكان الترجيح من جانبنا ، وكيف وقد علمنا أن في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان، وعند اشتغالها بإداء الصلاة المفروضة والحج المفروض ، وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة ، وأيضا فقد بينا في الخلافات أن حل الوطء ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة ، فبعد الموت لم يبق شيء من تلك المصالح ، فباد إلى أصل الحرمة ، أما حل الغسل فإن ثبوته بعد الموت منشأ للمصالح الكثيرة فوجب القول ببقائه والله أعلم .

(المسألة الثالثة) في الآية ما يدل على فضل الرجال على النساء لأنه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة ، وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المعاينة ، وأيضا

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا  
السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ  
يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْنَ غَيْرِ مَضَارٍ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾

خاطب الله الرجال في هذه الآية سبع مرات ، وذكر النساء فيها على سبيل الغية أقل من ذلك ، وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء ، وما أحسن مراعى هذه الدقيقة لأنه تعالى فضل الرجال على النساء في النصيب ، ونبه بهذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهم  
قوله تعالى ﴿وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس﴾ فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية الله والله عليم حلیم

اعلم أن هذه الآية في شرح توريث القسم الثالث من أقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون إلى الميت بواسطة . وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) كثر أقوال الصحابة في تفسير الكلالة ، واختار أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنها عبارة عن سوى الوالدين والولد ، وهذا هو المختار والقول الصحيح ، وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يقول : الكلالة من سوى الولد ، وروى أنه لما طعن قال : كنت أرى أن الكلالة من لا ولد له ، وأنا أستحي أن أخالف أبا بكر ، الكلالة من عدا الوالد والولد ، وعن عوفيه رواية أخرى : وهي التوقف ، وكان يقول : ثلاثة ، لأن يكون بينها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا أحب إلى من الدنيا وما فيها : الكلالة ، والخلافة ، والربا . والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه : الأول : التسكك باشتقاق لفظ الكلالة وفيه وجوه : الأول : يقال : كتلت الرحم بين فلان وفلان إذا تباعدت القرابة ، وحمل فلان على فلان ، ثم كل عنه إذا تباعد ، فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه . الثاني : يقال : كل الرجل يكل كلا وكلالة إذا أعيا وذهبت قوته ، ثم جعلوا هذا اللفظ استعارة من القرابة الحاصلة لامن جهة الولادة ، وذلك لانا بينا أن هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف ، وبهذا يظهر أنه يعد ادخال الوالدين في الكلالة لأن انسابهما إلى الميت بغير واسطة . الثالث : الكلالة في أصل اللغة عبارة عن الإحاطة ، ومنه الاكبل للاحاطته

بالرأس، ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه، ويقال تكلل السحاب إذا صار محيطاً بالجوانب، إذا عرف هذا فنقول: من عدا الوالد والولد إنما سموا بالكلالة، لأنهم كالنداءة المحيطة بالإنسان وكالأكليل المحيط برأسه: أما قرابة الولادة فليست كذلك فإن فيها يتفرع البعض عن البعض: ويتولد البعض من البعض، كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد، ولهذا قال الشاعر:

نسب تتابع كائناً عن كائناً كالمرح أنبوباً على أنبوب

فأما القرابة المغيرة لقرابة الولادة، وهي كالأخوة والأخوات والأعمام والعلمات، فإنما يحصل لنسبهم اتصال وإحاطة بالنسب إليه، ثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية أن الكلالة عبارة عن عدا الوالدين والولد.

(الحجة الثانية) أنه تعالى ماذكر لفظ الكلالة في كتابه لإمرتين، في هذه السورة: أحدهما في هذه الآية، والثاني في آخر السورة وهو قوله (قل الله يفتيك من الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على أن الكلالة من أولاد له فقط، قال: لأن المذكور ههنا في تفسير الكلالة: هو أنه ليس له ولد، إلا أنا نقول: هذه الآية تدل على أن الكلالة من أولاد له ولا والد. وذلك لأن الله تعالى حكم بتوريث الأخت والأخوات حال كون الميت كلالة، ولا شك أن الأخوة والأخوات لا يرثون حال وجود الأبوين، فوجب أن لا يكون الميت كلالة حال وجود الأبوين.

(الحجة الثالثة) أنه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الآيات المتقدمة ثم أتبعها بذكر الكلالة، وهذا الترتيب يقتضي أن تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد.

(الحجة الرابعة) قول الفرزدق:

ورثتم قساة الملك لا عن كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

دل هذا البيت على أنهم ماورثوا الملك عن الكلالة، ودل على أنهم ورثوها عن آبائهم، وهذا يوجب أن لا يكون الأب داخلاً في الكلالة والله أعلم.

(المسألة الثانية) الكلالة قد تجعل وصفاً للوارث وللورث، فإذا جعلناها وصفاً للوارث فالمراد من سوى الأولاد والوالدين، وإذا جعلناها وصفاً للورث، فالمراد الذي يرثه من سوى الوالدين والأولاد، أما يان أن هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روى جابر قال: مرضت مرضاً أشفيت منه على الموت فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله إنني رجل لا يرثني إلا كلالة، وأراد به أنه ليس له والد ولا ولد، وأما أنه مستعمل في المورث فالبيت الذي

رويناه عن الفرزدق، فإن معناه أنكم ما ورثتم الملك عن الأعمام، بل عن الآباء فسمى العم كلالته وهو ههنا مورث لا وارث. إذا عرفت هذا فنقول: المراد من الكلالة في هذه الآية الميت، الذي لا يخلف الوالدين والولد، لأن هذا الوصف إنما كان معتبراً في الميت الذي هو المورث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب أن له ولداً أو والداً أم لا.

(المسألة الثالثة) يقال رجل كلالة، وامرأة كلالة، وقوم كلالة، لا يثنى ولا يجمع لأنه مصدر كالدلالة والوكالة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا جعلناها صفة للوارث أو المورث كان بمعنى ذى كلالة، كما يقول: فلان من قرأ بى يريد من ذوى قرأبى، قال صاحب الكشف: ويجوز أن يكون صفة كالهجاجة والفقاعة للأحق.

(المسألة الرابعة) قوله (يورث) فيه احتمالان: الأول: أن يكون ذلك مأخوذاً من ورثه الرجل يرثه، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو المورث منه، وفي انتصاب كلالة وجوه: أحدها: النصب على الحال، والتقدير: يورث حال كونه كلالة، والكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره: يورث متكلل بالنسب، وثانيها: أن يكون قوله (يورث) صفة لرجل، و(كلالة) خبر كان، والتقدير: وإن كان رجل يورث منه كلالة، وثالثها: أن يكون مفعولاً له، أى يورث لأجل كونه كلالة.

(الاحتمال الثانى) فى قوله (يورث) أن يكون ذلك مأخوذاً من أورث يورث، وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث، وانتصاب كلالة على هذا التقدير أيضاً يكون على الوجوه المذكورة (المسألة الخامسة) قرأ الحسن، وأبو رجاء العطاردي: يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على الفاعل.

أما قوله تعالى «وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السس» ففيه مسألتان: (المسألة الأولى) ههنا سؤال: وهو أنه تعالى قال (وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة) ثم قال (وله أخ) فكيف عن الرجل وما كنى عن المرأة فإلى السبب فيه؟ والجواب قال الفراء: هذا جائز فانه إذا جاء حرفان فى معنى واحد وبأوجه جازل إسناد التفسير إلى أيهما أريد، ويجوز إسناده إليهما أيضاً، تقول: من كان له أخ أو أخت فليصله، يذهب إلى الأخ، أو فليصلها يذهب إلى الأخت، وإن قلت فليصلهما جاز أيضاً.

(المسألة الثانية) أجمع المفسرون ههنا على أن المراد من الأخ والأخت: الأخ والأخت من الأم، وكان سعد بن أبي قاص يقرأ: وله أخ أو أخت من أم، وإنما حكموا بذلك لأنه تعالى قال

في آخر البسورة (قل الله يفتيك في الكلالة) فأثبت للاختين الثلثين ، والاخوة كل المال ، وههنا أثبت للاخوة الاخوات الثلث ، فوجب أن يكون المراد من الاخوة والاخوات ههنا غير الاخوة والاخوات في تلك الآية ، فالمراد ههنا الاخوة من الام فقط ، وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام ، أو من الاب .

ثم قال تعالى ﴿فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث﴾ فين أن نصيبهم كيف كانوا لا يزداد على الثلث .

ثم قال تعالى ﴿من بعد وصية يوصى بها أو دين﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الوصية بكل المال وبأي بعض أريد ، وما يوافق هذه الآية من الأحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما حق امرئ مسلم له مال يوصى به ثم تمضي عليه ليلتان إلا وأوصيته مكتوبة عنده» فهذا الحديث أيضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف أريد ، إلا أنا نقول : هذه العموما مخصوصة من وجهين : الأول : في قدر الوصية ، فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة ، أما القرآن فالآيات الدالة على الميراث مجمل ومفصلا ، أما المجمع فقوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون) ومعلوم أن الوصية بكل المال تقتضي نسخ هذا النص ، وأما المفصل فهي آيات الموارث كقوله (للذكر مثل حظ الأنثيين) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا غافوا عليهم) وأما السنة فهي الحديث المشهور في هذا الباب ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «الثلث والثلث كثير إنك إن تركت ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»

واعلم أن هذا الحديث يدل على أحكام : أحدها : أن الوصية غير جائزة في أكثر من الثلث ، وثانيها : أن الأولى نقصان عن الثلث لقوله «والثلث كثير» وثالثها : أنه إذا ترك القليل من المال وورثته قراء فالأفضل له أن لا يوصى بشيء لقوله عليه الصلاة والسلام «ان تركت ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس» ورابعها : فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال إذا لم يكن له وارث لأن المنع منه لأجل الورثة ، فعند عدمهم وجب الجواز .

(الوجه الثاني) تخصيص عموم هذه الآية في الموصى له ، وذلك لأنه لا يجوز الوصية لو ارث ،

قال عليه الصلاة والسلام «ألا لا وصية لو ارث»

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله عليه : إذا أخر الزكاة والحج حتى مات يجب إخراجهما

من التركة ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجب . حجة الشافعي : أن الزكاة الواجبة والحج الواجب



دين فيجب اخراجه بهذه الآية ، وإنما قلنا إنه دين ، لأن اللغة تدل عليه ، والشرع أيضاً يدل عليه ، أما اللغة فهو أن الدين عبارة عن الأمر الموجب للالتزام ، قيل في الدعوات المشهورة : يا من دانت له الرقاب ، أى انقاد ، وأما الشرع فلأنه روى أن الخنمية لما سألت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذى كان على أبيها ، فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيته أكان يجرى ؟» فقالت نعم ، فقال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق أن يقضى ، إذا ثبت أنه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) قال أبو بكر الرازى : المذكور فى الآية الدين المطلق ، والنبي صلى الله عليه وسلم سمي الحج ديناً لله ، والاسم المطلق لا يتناول المقيّد .

قلنا : هذا فى غاية الركاكز لأنه لما ثبت أن هذا دين ، وثبت بحكم الآية أن الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لأحالة ، وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح فى هذا المطلوب والله أعلم .  
(المسألة الثالثة) اعلم أن قوله تعالى (غير مضار) نصب على الحال ، أى يوصى بها وهو غير مضار لورثته .

واعلم أن الضرر فى الوصية يقع على وجوه : أحدها : أن يوصى بأكثر من الثلث . وثانيها : أن يقر بكل ماله أو بعضه لأجنبي . وثالثها : أن يقر على نفسه بدين لاحقاً له لدفع الميراث عن الورثة . ورابعها : أن يقر بأن الدين الذى كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه . وخامسها : أن يبيع شيئاً بثمن بخس أو يشتري شيئاً بثمن غال ، كل ذلك لغرض أن لا يصل المال إلى الورثة وسادسها : أن يوصى بالثلث لا لوجه الله لكن لغرض تنقيص حقوق الورثة ، فهذا هو وجه الاضرار فى الوصية .

واعلم أن العلماء قالوا : الأولى أن يوصى بأقل من الثلث ، قال على : لأن أوصى بالخنس أحب إلى من الربع . ولأن أوصى بالربع أحب إلى من أن أوصى بالثلث . وقال النخعي : قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص ، وقبض أبو بكر فوصى ، فان أوصى الانسان لخنس ، وإن لم يوص لخنس أيضاً واعلم أن الأولى بالانسان أن ينظر فى قدر ما يخلف ومن يخلف ، ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلاً وفى الورثة كثرة لم يوص ، وإن كان فى المال كثرة أوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده فى القلة والكثرة والله أعلم .

(المسألة الرابعة) روى عكرمة عن ابن عباس أنه قال : الاضرار فى الوصية من الكبائر . واعلم أنه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول ، أما القرآن فقوله تعالى (تلك حدود الله ومن

تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ١٣٠ ومن يعص الله ورسوله يتعد

يطع الله ورسوله قال ابن عباس في الوصية (ومن يعص الله ورسوله) قال في الوصية ، وأما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر وعن شهر بن حوشب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الرجل لعمل بعمل أهل الجنة سبعين سنة وجار في وصيته ختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل لعمل بعمل أهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال عايه الصلاة والسلام (من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة) ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث ، وأما المأقول فهو أن مخالفة أمر الله عند القرب من الموت يدل على جرأة شديدة على الله تعالى ، وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه ، وذلك من أكبر الكبائر .

ثم قال تعالى (وصية من الله) وفيه سؤالان :

(السؤال الأول) كيف انصاب قوله (وصية)

والجواب فيه من وجوه : الأول : أنه مصدر ، يؤكد أى يوصيكم الله بذلك وصية ، كقوله (فريضة من الله) الثاني : أن تكون منصوبة بقوله (غير مضار) أى لا تضار وصية الله في أن الوصية يجب أن لاتزاد على الثالث . الثالث : أن يكون انتقيد : وصية من الله بالاولاد وأن لا يدعهم حالة يتكففون وجوه الناس بسبب الاسراف في الوصية ، وينصر هذا الوجه قراءة الحسن : غير مضار وصية بالاضافة .

(السؤال الثاني) لم جعل حاشية الآية الاولى (فريضة من الله) وعامة هذه الآية

(وصية من الله)

الجواب : ان لفظ الفرض أقوى وأكد من لفظ الوصية ، فتم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة ، وختم شرح ميراث الكلالاة بالوصية ليدل بذلك على أن الكل ، وان كان واجب الرعاية إلا أن التسم الاول وهو رعاية حال الاولاد أولى ، ثم قال (والله عليم حلیم) أى عليم بمن جار أو عدل في وصيته (حلیم) على الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد والله أعلم .

قوله تعالى ﴿تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار

حُدُودِهِ يَدْخُلُهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾

خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يمص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين ﴿

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى بعد بيان سهام الموارث ذكر الوعد والوعيد ترغيباً في الطاعة وترهيباً عن المعصية فقال (تلك حدود الله) وفيه بحثان  
(البحث الأول) ان قوله (تلك) إشارة إلى ماذا ؟ فيه قولان : الأول : أنه إشارة إلى أحوال الموارث.

(القول الثاني) أنه إشارة إلى كل ما ذكره من أول السورة إلى ههنا من بيان أموال الأيتام وأحكام الأنسكة وأحوال الموارث وهو قول الأصم ، حجة القول الأول أن الضمير يعود إلى أقرب المذكورات ، وحجة القول الثاني أن عوده إلى الأقرب إذا لم يمنع من عود إلى الأبعد مانع يوجب عوده إلى الكل .

(البحث الثاني) أن المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها ، وحد الشيء طرفه الذي يمتاز به عن غيره ، ومنه حدود الدار ، والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حداً له ، لأن ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه ، وغيره هو كل ما سواه .

(المسألة الثانية) قال بعضهم : قوله (ومن يطع الله ورسوله) وقوله (ومن يمص الله ورسوله) مختص بمن أطاع أو عصى في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة ، وقال المحققون : بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره ، وذلك لأن اللفظ عام فوجب أن يتناول الكل . انتهى ما في الباب أن هذا العام إنما ذكر عقيب تكاليف خاصة ، إلا أن هذا القدر لا يقتضي تخصيص العموم ، ألا ترى أن الوالد قد يقبل علي ولده ويؤججه في أمر مخصوص ، ثم يقول : احذر مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الأمور ، فكذلك ههنا والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قرأنا في ابن عامر (يدخله جنات . ندخله ناراً) بالنون في الحرفين بوالباقيون بالياء (أما الأول) فملي طريقة الالتفات كما في قوله (بل الله مولاكم) ثم قال (سناقي) بالنون .  
(وأما الثاني) فوجه ظاهر .

(المسألة الرابعة) ههنا سؤال وهو أن قوله (يدخله جنات) إنما يليق بالواحد ثم قوله بعد

ذلك (خالدين فيها) إنما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما ؟

الجواب : أن كلمة (من) في قوله (ومن يعص الله) مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان .  
(المسألة الخامسة) انتصب «خالدين» «وعالدا» على الحال من الماء في «ندخله» والتقدير : ندخله خالدا في النار .

(المسألة السادسة) قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن فساق أهل الصلاة يبقون مخلدين في النار . وذلك لأن قوله (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) إما أن يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود الموارد ، أو يدخل فيها ذلك وغيره ، وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في الموارد في هذا الوعيد ، وذلك عام فيمن تعدى وهو من أهل الصلاة أو ليس من أهل الصلاة ، فدلّت هذه الآية على القطع بالوعيد ، وعلى أن الوعيد مخلد . ولا يقال : هذا الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله ، وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر . فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله ، فإنا نقول : هذا مدفوع من وجهين : الأول : أنا لو حملنا هذه الآية على تعدى جميع حدود الله خرجت الآية عن الفائدة لأن الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية . فتعدى جميع حدوده هو أن يترك جميع هذه النواهي . وتركها إنما يكون بأن يأتي اليهودية والمجوسية والنصرانية معا وذلك محال ، فثبت أن تعدى جميع حدود الله محال . فلو كان المراد من الآية ذلك خرجت الآية عن كونها مفيدة ، فعلينا أن المراد منه أي حد كان من حدود الله . الثاني : هو أن هذه الآية مذكورة عقيب آيات فسمه الموارد ، فيكون المراد من قوله (ويتعد حدوده) تعدى حدود الله في الأمور المذكورة في هذه الآيات . وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال . هذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة . ولا بأس بأن نعيد طرفا منها في هذا الموضوع فنقول : أجمعنا على أن هذا الوعيد مختص بدمم التوبة لأن الدليل دل على أنه إذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد ، فكذا يجوز أن يكون مشروطا بعدم العفو ، فإن بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ، ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ، ثم نقول : هذا العموم مخصوص بالكافر ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنا إذا قلنا لكم : ما الدليل على أن كلمة (من) في معرض الشرط تفيد العموم ؟ قلتم : الدليل عليه أنه يصح الاستثناء منه ، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه ، فنقول : إن صح هذا الدليل فهو يدل على أن قوله (ومن يعص الله ورسوله) مختص بالكافر : لأن جميع المعاصي يصح استثنائها من هذا اللفظ يقال : ومن يعص الله ورسوله إلا في الكفر ، وإلا في الفسق ، وحكم الاستثناء إخراج ما لولاه

وَاللّٰتِ يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى تَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتَ أَوْ يُجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾

لدخل ، فهذا يقتضى أن قوله (ومن يعص الله) في جميع أنواع المعاصي والقبايح وذلك لا يتحقق إلا في حق الكافر ، وقوله : اللاتيان بجميع المعاصي محال لأن اللاتيان باليهودية والنصرانية محال ، فقول : ظاهر اللفظ يقتضى العموم إلا إذا قام مخصص عقل أو شرعى ، وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه .

(الوجه الثانى) في بيان أن هذه الآية مختصة بالكافر : أن قوله (ومن يعص الله ورسوله) يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب ، وقوله (ويتعد حدوده) لو كان المراد منه عين ذلك لزم التكرار ، وهو خلاف الأصل ، فوجب حمله على الكفر ، وقوله : بأننا نحمل هذه الآية على تعدى الحدود المذكورة في المواريث .

قلنا : هب أنه كذلك إلا أنه يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام ، لأن التعنى في حدود المواريث تارة يكون بأن يعتقد أن تلك التكليف والأحكام حق وواجبة القبول إلا أنه يتركها ، وتارة يكون بأن يعتقد أنها واقعة لاعلى وجه الحكمة والصواب ، فيكون هذا هو الغاية في تعدى الحدود ، وأما الأول فلا يكاد يطلق في حقه أنه تعدى حدود الله ، وإلا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه ، فلبنا أن هذا الوعيد مختص بالكافر الذى لا يرضى بما ذكره الله في هذه الآية من قسمة المواريث ، فهذا ما يختص بهذه الآية من المباحث ، وأما بقية الأسئلة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله أعلم .

قوله تعالى «واللّٰتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا»

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الأمر بالإحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل . وما يتصل بهذا الباب ، ضم الى ذلك التعليل عليهن فيما يأتينه من الفاحشة ، فان ذلك في الحقيقة إحسان إليهن ونظر لهن في أمر آخرتهن ، وأيضا فقيه فأبداً أخرى : وهو أن لا يجعل أمر الله الرجال

بالاحسان إليهن سبياً لترك إقامة الحدود عليهن، فيصير ذلك سبياً لوقوعهن في أنواع المفساد والمهلك، وأيضاً فيه فائدة ثالثة، وهي بيان أن الله تعالى كما يستوفى خلقه فكذلك يستوفى عليهم، وأنه ليس في أحكامه محاباة ولا بينة وبين أحد قرابة، وأن مدار هذا الشرع الانصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الإفراط والتفريط، فقال (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم) وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اللاتي: جمع التي، وللعرب في جمع «التي» لغات: اللاتي واللات واللواتي واللات. قال أبو بكر الانباري: العرب تقول في الجمع من غير الحيوان: التي، ومن الحيوان: اللاتي، كقوله (أوالمك التي جعل الله لكم قياماً) وقال في هذه: اللاتي واللاتي، والفرق هو أن الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد، وأما جمع الحيوان فليس كذلك، بل كل واحدة منها غير متميزة عن غيرها بخواص وصفات، فهذا هو الفرق، ومن العرب من يسوي بين البابين، فيقول: ما فعلت الهندات التي من أمرها كذا، وما فعلت الآثواب التي من قصتهن كذا، والأول هو المختار.

(المسألة الثانية) قوله (يأتين الفاحشة) أي يفعلنها يقال: أتيت أمراً قبيحاً، أي فعلته قال تعالى (لقد جئت شيئاً فرياً) وقال (لقد جئتم شيئاً إداً) وفي التعبير عن الاقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة، وهي أن الله تعالى لما نهى المكلف عن فعل هذه المعاصي، فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها، بل المكلف كأنه ذهب إليها من عند نفسه، واختارها بمجرد طبعه، فلهذه الفائدة يقال: إنه جاء إلى تلك الفاحشة وذهب إليها، إلا أن هذه الدقيقة لا تتم إلا على قول المعتزلة. وفي قراءة ابن مسعود: يأتين بالفاحشة، وأما الفاحشة فهي الفعل القبيحة وهي مصدر عند أهل اللغة كالمأقبة يقال لحش الرجل يفحش فحشاً وفاحشة، وأحش إذا جاء بالقبيح من القول أو الفعل. وأجمعوا على أن الفاحشة ههنا الزنا، وإنما أطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادة ما في القبح على كثير من القبايح. فان قيل: الكفر أقبح منه، وقتل النفس أقبح منه، ولا يسمى ذلك فاحشة.

قلنا: السبب في ذلك أن القوى المدبرة لبدن الإنسان ثلاثة: القوة الناطقة، والقوة الغضبية والقوة الشهوانية، ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدة وما يشبههما، وفساد القوة الغضبية هو القتل والغضب وما يشبههما، وفساد القوة الشهوانية هو الزنا والواط والسحق وما أشبهها، وأخص هذه القوى الثلاثة القوة الشهوانية، فلا جرم كان فسادها أخص أنواع الفساد، فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله أعلم بمراده.

(المسألة الثالثة) في المراد بقوله (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم) قولان: الأول: المراد

منه الزنا ، وذلك لأن المرأة إذا نسبت إلى الزنا فلا سبيل لأحد عليها إلا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على أنها ارتكبت الزنا ، فإذا شهدوا عليها أمسكت في بيت محبوسة إلى أن تموت أو يجعل ألقطن سيلا ، وهذا قول جمهور المفسرين .

(والقول الثاني) وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني: أن المراد بقوله (واللّٰق يأتين الفاحشة) السحاقيات ، وحدثهن الحبس إلى الموت ويقولن (واللذان يأتيناهنكم) أهل اللواط ، وحدثهما الآخر بالقول والفعل ، والمراد بالآية المذكورة في سورة النور: الزنا بين الرجل والمرأة، وحده في البكر الجلد ، وفي المحسن الرجم ، واحتج أبو مسلم عليه بوجوه: الأول: أن قوله (واللّٰق يأتين الفاحشة من نساءكم) مخصوص بالنسوان ، وقوله (واللذان يأتيناهنكم) مخصوص بالرجال ، لأن قوله (واللذان) تثنية الذكور

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (واللذان) الذكر واللائق لأنه غلب لفظ المذكر قلنا : لو كان كذلك لما أفرد ذكر النساء من قبل ، فلما أفرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله (واللذان يأتيناهنكم) سقط هذا الاحتمال . الثاني : هو أن على هذا التقدير لا يحتاج إلى التزام النسخ في شيء من الآيات ، بل يكون حكم كل واحدة منها باقيا موقرا ، وعلى التقدير الذي ذكرتم يحتاج إلى التزام النسخ ، فكان هذا القول أولى . والثالث : أن على الوجه الذي ذكرتم يكون قوله (واللّٰق يأتين الفاحشة) في الزنا وقوله (واللذان يأتيناهنكم) يكون أيضا في الزنا ، فيفضي إلى تكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وإنه قبيح ، وعلى الوجه الذي قلناه لا يفضي إلى ذلك فكان أولى . الرابع : أن القائلين بأن هذه الآية نزلت في الزنا فسروا قوله (أو يجعل الله من سيلا) بالرجم والجلد والتغريب ، وهذا لا يصح لأن هذه الأشياء تكون عليهن لالهن . قال تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وأما نحن فإنا نفسر ذلك بأن يسهل الله لها قضاء الشهوة بطريق انكحاح ، ثم قال أبو مسلم ومعا يدل على صحة ما ذكرناه قوله صلى الله عليه وسلم «إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان وإذا أنت المرأة المرأة فهما زانيتان» واحتجوا على إبطال كلام أبي مسلم بوجوه: الأول: أن هذا قول لم يقله أحد من المفسرين المتقدمين فكان باطلا ، والثاني: أنه روى في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال «قد جعل الله من سيلا الثيب ترجم والبكر تجلد» وهذا يدل على أن هذه الآية نازلة في حق الزناة . الثالث : أن الصحابة اختلفوا في أحكام اللواط ، ولم يتمسك أحد منهم بهذه الآية ، فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم إلى نص يدل على هذا الحكم من أقوى الدلائل على أن هذه الآية ليست في اللواط .

والجواب عن الأول: أن هذا الإجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاهد، وهو من أكابر المفسرين، ولأننا بينا في أصول الفقه أن استنباط تأويل جديد في الآية لم يذكره المتقدمون جازز، والجواب عن الثاني: أن هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه غير جازز.

والجواب عن الثالث: أن المطلوب الصحابة أنه هل يقام الحد على اللوطي؟ وليس في هذه الآية دلالة على ذلك بالثبوت ولا بالاثبات، فلهذا لم يرجعوا إليها.

(المسألة الرابعة) زعم جمهور المفسرين أن هذه الآية منسوخة، وقال أبو مسلم: إنها غير منسوخة، أما المفسرون: فقد بنوا هذا على أصلهم، وهو أن هذه الآية في بيان حكم الزنا، ومعلوم أن هذا الحكم لم يبق وكانت الآية منسوخة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين: فالأول أن هذه الآية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجمد وتثني والثيب تجمد وترجم» ثم إن هذا الحديث صار منسوخا بقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وعلى هذا الطريق يثبت أن القرآن قد ينسخ بالسنة وأن السنة قد تنسخ بالقرآن خلافاً قول الشافعي: لا ينسخ واحد منهما بالآخر.

(والقول الثاني) أن هذه الآية صارت منسوخة بآية الجلد.

واعلم أن أبا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في الشافعي قال: القول الأول أولى لأن آية الجلد لو كانت مقدمة على قوله «خذوا عني» لما كان لقوله «خذوا عني» فائدة فوجب أن يكون قوله «خذوا عني» متقدما على آية الجلد، وعلى هذا التقدير تكون آية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخا بآية الجلد، فحينئذ ثبت أن القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالآخر.

واعلم أن كلام الرازي ضيف من وجهين: الأول: ما ذكره أبو سليمان الخطابي في معالم السنن فقال: لم يحصل النسخ في هذه الآية ولا في هذا الحديث البتة، وذلك لأن قوله تعالى (فأسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) يدل على أن أمساكن في البيوت ممدود إلى غاية أن يجعل الله لهن سبيلا وذلك السيل كان جملا، فلما قال صلى الله عليه وسلم «خذوا عني الثيب ترجم والبكر تجمد وتثني» صار هذا الحديث بياناً لتلك الآية لا ناسخا لها وصار أيضا مخصصا لمعوم قوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) ومن المعلوم أن جعل هذا الحديث بياناً لاحدى الآيتين ومخصصا للآية الأخرى، أولى من الحكم بوقوع النسخ مرارا، وكيف وآية الحبس جملة قطعا فإنه ليس في الآية ما يدل على أن ذلك السيل كيف هو؟ فلا بد لهما من المين، وآية الجلد مخصوصة ولا بد لها من المخصص، فنحن جعلنا هذا الحديث مينا لآية



الحبس مخصصا لآية الجلد، وأما على قول أصحاب أبي حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة أوجه : ٣ : الأول : آية الحبس صارت منسوخة بدلائل الرجم، فظهر أن الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه .

(الوجه الثاني) في دفع كلام الرازي : انك ثبت أنه لا يجوز أن تكون آية الجلد متقدمة على قوله «خذوا عني» فلم قلت أنه يجب أن تكون هذه الآية متأخرة عنه؟ ولم لا يجوز أن يقال: إنه لما نزلت هذه الآية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك؟ وتقديره أن قوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) مخصوص بالاجماع في حق الثيب المسلم، وتأخير بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند أكثر المعتزلة، لما أنه يوم التلبيس، وإذا كان كذلك ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما قال ذلك مقارنا لنزول قوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وعلى هذا التقدير سقط قولك: أن الحديث كان متقدما على آية الجلد . هذا كله تفريع على قول من يقول: هذه الآية أعني آية الحبس نازلة في حق الزناة، فثبت أن على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة، وأما على قول أبي مسلم الأصمها في ظاهر أنها غير منسوخة والله أعلم .

(المسألة الخامسة) القائلون بأن هذه الآية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات :

(السؤال الأول) ما المراد من قوله (من نسائكم) ؟

الجواب فيه وجه : أحدها : المراد، من زوجاتكم كقوله (والذين يظاهرون من نسائهم) وقوله (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) وثانيها : من نسائكم، أي من الحرائر كقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) والفرع بيان أنه لا حد على الإمام . وثالثها : من نسائكم، أي من المؤمنات ورابعها : من نسائكم، أي من الثيبات دون الأبكار .

(السؤال الثاني) ما معنى قوله (فأمسكوهن في البيوت) ؟

الجواب : غلدهن ومحجسات في بيوتكم ، والحكمة فيه أن المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز ، فإذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا ، وإذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا .

(السؤال الثالث) ما معنى (يتوظاهن الموت) والموت والتوفى بمعنى واحد، فصار في التقدير :

أو يمتن الموت ؟

الجواب : يجوز أن يراد . حتى يتوظاهن ملائكة الموت ، كقوله (الذين تتوفاهم الملائكة . قل

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴿١٦﴾

يتوفاكم ملك الموت) أو حتى يأخذمن الموت ويستوفى أرواحهم .

(السؤال الرابع) انكم تفسرون قوله (أو يجعل الله لمن سيلا) بالحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام «قد جعل الله لمن سيلا البكر تجلد والثيب ترجم» وهذا بعيد ، لأن هذا السيل عليها لالما ، فإن الرجم لاشك أنه أغلظ من الحبس .

والجواب: أن النبي عليه الصلاة والسلام فسر السيل بذلك فقال «خضوا عني قد جعل الله لمن سيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام» ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السيل بذلك وجب القطع بصحته ، وأيضا: له وجه في اللغة فإن المخلص من الشيء هو سبيل له ، سواء كان أخف أو أثقل .

قوله تعالى (والَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا)

في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير (والَّذَانِ هَذَا) مشددة النون ، والباقون بالتخفيف ، وأما أبو عمرو فإنه وافق ابن كثير في قوله (فَذَاكَ) أما وجه التشديد قال ابن مقسم : إنما شدوا بن كثير هذه النونات لأميرين : أحدهما : الفرق بين ثلثة الأسماء المتكئة وغير المتكئة ، والآخر : أن «الذي» وهذا «بنيان على حرف واحد وهو الذال ، فأرادوا تقوية كل واحد منهما بأن زادوا على نونها نونا أخرى من جنسها ، وقال غيره : سبب التشديد فيها أن النون فيها ليست نون الثنية ، فأراد أن يفرق بينها وبين نون الثنية ، وقيل زادوا النون تأكيذا ، كما زادوا اللام ، وأما تخصيص أبي عمرو التعويض في المهمة دون الموصلة ، فيشبه أن يكون ذلك لما رأى من أن الحذف للبهمة أكرم ، فكان استحقاقها العوض أشد .

(المسألة الثانية) الذين قالوا : إن الآية الأولى في الزناة قالوا : هذه الآية أيضا في الزناة

فبعد هذا اختلفوا في أنه ما السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه؟ وذكروا فيه وجوها: الأول: أن المراد من قوله (واللذان يأتيانها منكم) الفاحشة من نسائكم) المراد منه الزواني، والمراد من قوله (واللذان يأتيانها منكم) الزناة، ثم أنه تعالى خص الحبس في البيت بالمرأة وخص الإيذاء بالرجل، والسبب فيه أن المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز، فإذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية، وأما الرجل فإنه لا يمكن حبسه في البيت، لأنه يحتاج إلى الخروج في إصلاح معاشه وترتيب مهاته واكتساب قوت عياله، فلا جرم جعلت عقوبة المرأة الزانية الحبس في البيت، وجعلت عقوبة الرجل الزاني أن يؤذى، فإذا تاب ترك إيذاؤه، ويحتمل أيضاً أن يقال إن الإيذاء كان مشتركاً بين الرجل والمرأة، والحبس كان من خواص المرأة، فإذا تاباً أزيل الإيذاء عنها وبقي الحبس على المرأة، وهذا أحسن الوجوه المذكورة. الثاني: قال السدي: المراد بهذه الآية البكر من الرجال والنساء، وبالآية الأولى الثيب، وحيث يظهر التفاوت بين الآيتين، قالوا ويدل على هذا التفسير وجوه: الأول: أنه تعالى قال (واللذان يأتيانها منكم) فأصنافهن إلى الأزواج. والثاني: أنه سماهن نساء وهذا الاسم أليق بالثيب. والثالث: أن الآية أخف من الحبس في البيت والأخف للبكر دون الثيب. والرابع: قال الحسن: هذه الآية نزلت قبل الآية المتقدمة والتقدير: واللذان يأتيانها منكم الفاحشة من النساء والرجال فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنها. ثم نزل قوله (فأمسكوهن في البيوت) يعني إن لم يتوبا وأصرأ على هذا الفعل الفبيح فأمسكوهن في البيوت إلى أن يتبين لكم أحوالهن، وهذا القول عندي في غاية البعد، لأنه يوجب فساد الترتيب في هذه الآيات. الخامس: ما نقلناه عن أبي مسلم أن الآية الأولى في السحاقات، وهذه في أهل اللواط وقد تقدم تقريره. والسادس: أن يكون المراد هو أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الشهداء على الزنا لا بد أن يكونوا أربعة، فبين في هذه الآية أنهم لو كانوا شاهدين فآذوهما وخوفوهما بالرفع إلى الإمام والحد، فإن تابا قبل الرفع إلى الإمام فآذوهما

(المسئلة الثالثة) اتفقوا على أنه لا بد في تحقيق هذا الإيذاء من الإيذاء باللسان وهو التوبيخ والتعير، مثل أن يقال: بش ما فعلت، وقد تعرضت لعقاب الله وسخطه، وأخرجت ما أنفستك عن اسم العدالة، وأبطلت ما أنفستك أهلية الشهادة. واختلفوا في أنه هل يدخل فيه الضرب؟ فعن ابن عباس أنه يضرب بالنعال، والاول أولى لأن بدل النص إنما هو الإيذاء، وذلك حاصل بمجرد

الأيذاء باللسان ، ولا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير إليه  
 ثم قال تعالى ﴿فإن تابوا وأصلحوا فأعرضوا عنهم﴾ يعني فاتركوا أيذاهما  
 ثم قال ﴿إن الله كان تواباً رحيماً﴾ معنى التواب : أنه يعود على عبده بفضلته ومغفرته إذا تاب  
 إليه من ذنبه ، وأما قوله (كان تواباً) فقد تقدم الوجه فيه .

تم الجزء التاسع ، ويليه إلى شاء الله تعالى الجزء العاشر ، وأوله قوله تعالى  
 ﴿إنما التوبة على الله﴾ من سورة النساء . أعان الله تعالى على إكمال

فهرست

الجزء التاسع

من

التفسير الكبير

لأمام

الحسن السرازي

---

صفحة	صفحة
٢٧ قوله تعالى «ثم صرفكم عنهم ليبتليكم»	٢ قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا
» «إذ تصعدون ولا تلونون»	الربا» الآية
» «فأتاكم غماً بئس» الآية	٣ » «واتقوا النار التي أعدت
» «لكيلا تحزنوا» الآية	للكافرين»
» «ثم أزل عليكم من بعد الغم	٤ » «وسارعوا إلى مغفرة من ربكم»
أمنة نعباس» الآية	٦ » «الذين يتفقون في السراء»
» «وطائفة قد أهمتهم أنفسهم»	٨ » «والذين إذا فعلوا فاحشة»
» «يخفون في أنفسهم»	١٠ » «ولم يصروا على ما فعلوا»
» «مالا يبسون لك» الآية	١١ » «قد خلت من قبلك سنن»
» «إن الذين تولوا منكم» الآية	١٢ » «وهذا بيان للناس» الآية
» «يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا	١٣ » «ولا تنهوا ولا تحزنوا» الآية
كالذين كفروا» الآية	١٤ » «إن بمسكم قرح» الآية
» «ليجمل الله ذلك حسرة في	١٥ » «وتلك الأيام ندأولها» الآية
قلوبهم» الآية	١٨ » «أم حسبتم أن تدخلوا الجنة»
» «ولئن قتلتم في سبيل الله»	٢٠ » «وما محمد إلا رسول» الآية
» «ولئن متم أو قتلتم» الآية	٢٢ » «وما كان لنفس أن تموت إلا
» «فبما رحمة من الله لنت لهم»	باذن الله» الآية
» «فأعف عنهم واستغفر لهم»	٢٥ » «وكأين من نبي قاتل معصيون»
» «فاذا عزمتم فுகل على الله»	٢٧ » «وما كان قولهم إلا أن قالوا»
» «إن ينصركم الله فلا غالب لكم»	٢٨ » «فأتاهم الله ثواب الدنيا» الآية
» «وما كان لنبي أن ينفل» الآية	٣٠ » «يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا
» «وأقن اتباع رضوان الله» الآية	الذين كفروا» الآية
» «هم درجات عند الله» الآية	٢١ » «سنلقى في قلوب الذين كفروا
» «لقد من الله على المؤمنين»	الرب» الآية
» «أولما أصابكم مصيبة» الآية	٢٣ » «ولقد صدقكم الله وعده»

صفحة	صفحة
٨٣	قوله تعالى «وما أصابكم يوم التقى الجمعان»
٨٤	«قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم»
٨٧	«الذين قالوا لالاخوتهم» الآية
٨٨	«ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا» الآية
٩٤	«يرزقون فرحين بما آتاهم»
٩٥	«ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم» الآية
٩٦	«يستبشرون بنعمة من الله»
٩٧	«الذين استجابوا لله» الآية
٩٨	«الذين قال لهم الناس» الآية
١٠١	«فاقبلوا بنعمة من الله» الآية
١٠٢	«إنما ذلكم الشيطان» الآية
١٠٣	«ولا يحرثك الذين يسارعون في الكفر» الآية
١٠٥	«إن الذين اشتروا الكفر بالايمن» الآية
١٠٦	«ولا يحسبن الذين كفروا»
١١٠	«ماكان الله ليدر المؤمنين»
١١١	«فآمنوا بالله ورسله»
١١٢	«ولا يحسبن الذين يخفون»
١١٤	«سيطوقون مايجتوا به» الآية
١١٦	«ولقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء» الآية
١١٩	«وقول ذوقوا عذاب الحريق»
١٢٠	قوله تعالى «الذين قالوا إن الله عهد إلينا»
١٢٣	«فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك» الآية
١٢٤	«كل نفس ذائقة الموت» الآية
١٢٦	«وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور»
١٢٧	«ثلبون في أموالكم وأنفسكم»
١٢٨	«وإن تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الأمور»
١٢٩	«وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب» الآية
١٣١	«لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا» الآية
١٣٣	«إن في خلق السموات والأرض» الآية
١٣٥	«الذين يذكرون الله قياما»
١٣٨	«درينا ما خلقت هذا باطلا»
١٤١	«درينا إنك من تدخل النار»
١٤٤	«درينا إنا سمعنا مناديا ينادى»
١٤٧	«درينا وآتانا ما وعدتنا على رسلك» الآية
١٤٩	«فاستجاب لهم ربهم» الآية
١٥١	«فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم» الآية
١٥٢	«لا يفرنك قلب الذين كفروا»

صفحة	صفحة
٢٠٠ قوله تعالى «إن الذين يأكلون أموال	١٥٣ قوله تعالى «لكن الذين اتقوا ربهم»
اليتامى» الآية	» ٢٥٤ «وإن من أهل الكتاب»
» ٢٠٢ «وسيصلون سعيراً»	» ١٥٥ «بأبيها الذين آمنوا اصبروا»
» ٢٠٣ «يوصيكم الله في أولادكم»	سورة النساء
» ٢١١ «وإن كانت واحدة فلها	١٥٧
النصف»	» ١٥٧ «بأبيها الناس اتقوا ربكم»
» ٢١١ «ولا يوبى لكل واحد منهما	» ١٦٠ «وخلق منها زوجها» الآية
السدس»	» ١٦٣ «واتقوا الله الذي تسالطون به»
» ٢١٢ «فإن لم يكن له ولد وورثه	» ١٦٦ «واتوا اليتامى أموالهم»
أبواه» الآية	» ١٧٠ «وإن خفتن ألا تقسطوا» الآية
» ٢١٣ «فإن كان له إخوة»	» ١٧٦ «ذلك أدنى ألا تعولوا» الآية
» ٢١٦ «من بعد وصية»	» ١٧٩ «وأتوا النساء صلقاتهن نحلة»
» ٢١٧ «آبائكم وأبنائكم لاتدرون»	» ١٨١ «فإن طبن لكم عن شيء» الآية
» ٢١٨ «فريضة من الله» الآية	» ١٨٣ «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم»
» ٢١٩ «ولكم نصف ما ترك أزواجكم»	» ١٨٦ «وارزقوهم فيها واكسوهم»
» ١٢١ «وإن كان رجل يورث ثلاثة»	» ١٨٧ «وابتلوا اليتامى» الآية
» ٢٢٣ «وله أخ أو أخت» الآية	» ١٩٠ «ولا تأكلوها إسرافاً» الآية
» ٢٢٦ «تلك حدود الله» الآية	» ١٩٢ «فاذا دفعتم إليهم أموالهم»
» ٢٢٨ «ومن يعص الله ورسوله»	» ١٩٤ «الرجال نصيب»
» ٢٢٩ «واللاتي يأتين الفاحشة	» ١٩٦ «وإذا حضر القسمة» الآية
من نسائكم» الآية	» ١٩٧ «فارزقوهم منه»
» ٢٣٤ «واللذان يأتياها منكم» الآية	» ١٩٨ «وليخشن الذين لو تركوا»
» ٢٣٦ «إن الله كان تواباً رحيماً»	



التفسير الكبير

للإمام

الحجّ المكي السَّادِسُ

---

الجزء العاشر

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي  
بيروت

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (١٧)

قوله تعالى ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المرتكبين للفاحشة إذا تابوا وأصلحوا زال الأذى عنهم، وأخبر على الإطلاق أيضا أنه تواب رحيم، ذكر وقت التوبة وشرطها، ورغبتهم في تعميلها لتلاياهم الموت وهم مصرون فلا تفهم التوبة، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ﴿فَتَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ واحتج القاضي على أنه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين: الأول: أن كلمة «على» للوجوب فقوله ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ﴾ يدل على أنه يجب على الله عقلا قبولها. الثاني: لو حملنا قوله ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ﴾ على مجرد القبول لم يبق يمتنعين قوله ﴿فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ فرق لأن هذا أيضا إخبار عن الوقوع، أما إذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الآيتين ولا يلزم التكرار.

واعلم أن القول بالوجوب على الله باطل، ويدل عليه وجوه: الأول: أن لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك، فهذه اللازمة إما أن تكون متممة الثبوت في حق الله تعالى، أو غير متممة في حقه، والأول باطل لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم، وهذا الذم محال الثبوت في حق الله تعالى، وجب أن يكون ذلك الترك متمم الثبوت في حق الله، وإذا كان الترك متمم الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت، فحيث يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار

وذلك باطل ، وأما أن كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى ، فكل ما كان يمكننا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فيلزم جواز أن يكون الإله مع كونه إلهاً يكون موصوفاً باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل .

(الحجة الثانية) أن قادية العبد بالنسبة إلى فعل التوبة وتركها إما أن يكون على السوية ، أولاً يكون على السوية ، فإن كان على السوية لم يرجع فعل التوبة على تركها إلا المرجح ، ثم ذلك المرجح إن حدث لاحق حدث لزوم نفي الصانع ، وإن حدث عن العبد عاد التقسيم وإن حدث عن الله فحينئذ العبد إنما أقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته ، فتكون تلك التوبة إنما ما من الله تعالى على عبده ، وإنما المولى على عبده لا يوجب عليه أن ينعم عليه مرة أخرى ، ثبت أن صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول ، وأما إن كانت قادية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر ألزم ، وإذا كان كذلك كان القول بالوجوب أظهر بطلاناً وفساداً

(الحجة الثالثة) التوبة عبارة عن الندم على مامضى والعزم على الترك في المستقبل ، والندم والعزم من باب الكراهات والارادات ، والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد ، وإلا افترق في تحصيلها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل ، وإذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى ، وفعل الله لا يوجب على الله فعلاً آخر ، ثبت أن القول بالوجوب باطل (الحجة الرابعة) أن التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم ، فهو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثراً في ذات الله وفي صفاته ، وذلك لا يقوله عاقل .

فأما الجواب عما احتجوا به فهو أنه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين ، فإذا وعد الله بشيء وكان الخلف في وعده محالاً كان ذلك شيعاً بالواجب ، فهذا التأويل صح إطلاق كلمة «وعد» وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله (إنما التوبة على الله) وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) إن قيل : فلما أخبر عن قبول التوبة وكل ما أخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع ، فيلزمكم أن لا يكون فاعلاً مختاراً .

فلنا : الاختار عن الوقوع تبع للوقوع ، والوقوع تبع للايقاع ، والتبع لا يغير الأصل ، فكان فاعلاً مختاراً في ذلك الأيقاع . أما أنهم يقولون بأن وقوع التوبة من حيث أنها هي تؤثر في وجوب القبول على الله تعالى ، وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق .

(المسألة الثانية) أنه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين : أحدهما قوله (الذين يعملون

السوء بجهالة وفيه سؤالان : أحدهما : أن من عمل ذنباً ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق عقاباً ، لأن الخطأ مرفوع عن هذه الأمة ، فعلى هذا : الذين يعملون سوء بجهالة فلا حاجة بهم إلى التوبة ، والسؤال الثاني : أن كلمة ﴿إِنَّمَا﴾ للحصر ، فظاهر هذه الآية يقتضي أن من أقدم على سوء مع العلم بكونه سوءاً أن لا تكون توبته مقبولة ، وذلك بالاجماع باطل .

والجواب عن السؤال الأول : أن اليهودى اختار اليهودية وهو لا يعلم كونها ذنباً مع أنه يستحق العقاب عليها .

والجواب عن السؤال الثاني : أن من أتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف عن أتى بها مع العلم بكونها معصية ، وإذا كان كذلك لا جرم خص القسم الأول بوجوب قبول التوبة وجوباً على سبيل الوعد والكرم ، وأما القسم الثاني فلما كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد في قبول التوبة ، فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى .

وإذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة .  
الأول : قال المفسرون : كل من عصى الله سعى جاهلاً وسمى فعله جهالة ، قال تعالى إخباراً عن يوسف عليه السلام (أصب إليهن وأكن من الجاهلين) وقال حكاية عن يوسف عليه السلام أنه قال لاختوته (هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أتتم جاهلون) وقال تعالى (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين) وقال تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتعخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) وقد يقول السيد لعبدته حال ما يذمه على فعل : يا جاهل لم فعلت كذا وكذا ، والسبب في إطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه أنه لو استعمل مامعه من العلم بالثواب والعقاب لما أقدم على المعصية ، فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كأنه لا علم له ، فعلى هذا الطريق سمي العاصي لربه جاهلاً ، وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء أتى بها الإنسان مع العلم بكونها معصية أو مع الجهل بذلك .

(والوجه الثاني) في تفسير الجهالة : أن يأتي الإنسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية إلا أن يكون جاهلاً بقدر عقابه ، وقد علمنا أن الإنسان إذا أقدم على ما لا ينبغي مع العلم بأنه مما لا ينبغي إلا أنه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الآفات ، فإنه يصح أن يقال على سبيل المجاز : أنه جاهل بفعله .  
(والوجه الثالث) أن يكون المراد منه أن يأتي الإنسان بالمعصية مع أنه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط أن يكون متمكناً من العلم بكونه معصية ، فإنه على هذا التقدير يستحق العقاب ، ولهذا

المعنى أجمعنا على أن اليهودى يستحق على يهوديته العقاب ، وإن كان لا يعلم كون اليهودية معصية ، إلا أنه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنباً ومعصية ، كنى ذلك فى ثبوت استحقاق العقاب ، ويخرج عما ذكرنا التائب والساهى ، فإنه أتى بالقيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحاً ، وهذا القول راجع على غيره من حيث أن لفظ الجهالة فى الوجهين الأولين محمول على المجاز ، وفى هذا الوجه على الحقيقة ، إلا أن على هذا الوجه لا يدخل تحت الآية إلا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه ، أما المتعمد فإنه لا يكون داخل تحت الآية ، وإنما يعرف حاله بطريق القياس وهو أنه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة ، فلا أن تكون واجبة على العاقدان ذلك أولى ، فهذا هو الكلام فى الشرط الأول من شرائط التوبة ، وأما الشرط الثانى فهو قوله (ثم يتوبون من قريب) وقد أجمعوا على أن المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة أهواله ، وإنما سمي تعالى هذه المدة قريبة لوجوه : أحدها : أن الأجل آت وكل ما هو آت قريب . وثانيها : للتنبية على أن مدة عمر الانسان وإن طالقت فهي قليلة قريبة فإنها محفوفة بطرفى الآزل والأبد ، فإذا قسمت مدة عرك إلى ما على طرفها صار كالعدم . وثالثها : أن الانسان يتوقع فى كل لحظة نزول الموت به ، وما هذا حاله فإنه يوصف بالقرب .

فان قيل : مامعنى «من» فى قوله (من قريب)

الجواب : أنه لا ابتداء للنفاية ، أى يحمل مبتدأ توبته زماناً قريباً من المعصية لتلايق فى زمرة المصرين ، فأما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فإنه يكون خارجاً عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله (إنما التوبة على الله) وبقوله (فأولئك يتوب الله عليهم) ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فإنه يكفيه أن يكون من جملة الموعودين بكلمة «عسى» فى قوله (عسى الله أن يتوب عليهم) ولا شك أن بين الدرجتين من التفاوت مالا يخفى . وقيل : معناه التبعض ، أى يتوبون بعض زمان قريب ، كأنه تعالى سمي ما بين وجود المعصية وبين حضور الموت زماناً قريباً ، فى أى جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب من قريب ، وإلا فهو تائب من بعيد .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال (فأولئك يتوب الله عليهم)

فان قيل : فما فائدة قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) بعد قوله (إنما التوبة على الله)

قلنا : فيه وجهان : الأول أن قوله (إنما التوبة على الله) إعلام بأنه يجب على الله قبولها ، وجوب الكرم والفضل والاحسان ، لا وجوب الاستحقاق ، وقوله (فأولئك يتوب الله عليهم)

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ  
قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا  
أَلِيمًا «١٨»

إخبار بأنه سيفعل ذلك ، وإثبات : أن قوله (إنما التوبة على الله) يعنى إنما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله تعالى فى حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها وأتى بالاستغفار عنها . ثم قال : (فأولئك يتوب الله عليهم) يعنى أن العبد الذى هذا شأنه اذا أتى بالتوبة قبلها الله منه ، فالمراد بالاول التوفيق على التوبة ، وبالثانى قبول التوبة . ثم قال : (وكان الله عليا حكيما) أى وكان الله عليا بأنه إنما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه ، حكيما بأن العبد لما كان من صفته ذلك ، ثم إنه تاب عنها من قريب فانه يجب فى الكرم قبول توبته .

قوله تعالى (وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) اعلم أنه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة أردفها بشرح التوبة التى لا تكون مقبولة ، وفى الآية مسائل :

(المسألة الاولى) الآية دالة على أن من حضره الموت وشاهد أهواله فان توبته غير مقبولة ، وهذه المسألة مشتتة على بحثين :

(البحث الاول) الذى يدل على أن توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه : الاول : هذه الآية وهى صريحة فى المطلوب ، الثانى : قوله تعالى (فلم يك ينفعهم لإيمانهم لما رأوا بأسنا) الثالث : قال فى صفة فرعون (فلما أدركه الفرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ، ولو أنه أتى بذلك الإيمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا ، الرابع : قوله تعالى (حتى اذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعوني لعلى أعمل صالحا فإني تركت كلا إنها كلمة هو قائلها) الخامس : قوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدهم الموت فيقول رب لولا أخرتنى إلى

أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها) فأخبر تعالى في هذه الآيات أن التوبة لا تقبل عند حضور الموت . السادس : روى أبو أيوب عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى يقبل توبة المبدمالم يفرغ ، أى مالم تتردد الروح في حلقه ، وعن عطاء : ولو قبل موته بغواق الناقة . وعن الحسن : أن إبليس قال حين أهبط إلى الأرض : وعزتك لا أفارق ابن آدم مادام روحه في جسده ، فقال : وعزتي لأغلق عليه باب التوبة مالم يفرغ .

واعلم أن قوله (حتى إذا حضر أحدهم الموت) أى علامات نزول الموت وقربه ، وهو كقوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت)

(البعد الثاني) قال المحققون : قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة ، بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الأحوال التى عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار ، وإنما قلنا إن نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه : الأول : أن جماعة أماتهم الله تعالى ثم أحيام مثل قوم من بنى إسرائيل ، ومثل أولاد أ يوب عليه السلام ، ثم إنه تعالى كشفهم بعد ذلك الأحياء ، فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف . الثانى : أن الشدائد التى يقاها من قرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ، ومثل الشدائد التى تلقاها المرأة عند الطلق أو أريد منها ، فإذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول فى تلك الشدائد . الثالث : أن عند القرب من الموت إذا عظمت الآلام صار اضطراب العبد أشد وهو تعالى يقول (أمن يجب المضطر إذا دعاه) فترى الآلام فى ذلك الوقت بأن يكون سببا لقبول التوبة أولى من أن يكون سببا لعدم قبول التوبة ، ثبت بهذه الوجوه أن نفس القرب من الموت ونفس ترايد الآلام والمشايق لا يجوز أن يكون مانعا من قبول التوبة ، ونقول : المانع من قبول التوبة أن الإنسان عند القرب من الموت إذا شاهد أحوالا وأهوالا صارت معرفته بالله ضرورة عند مشاهدة تلك الأهوال ، ومتى صارت معرفته بالله ضرورة سقط التكليف عنه ، ألا ترى أن أهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورة تسقط التكليف عنهم وإن لم يكن هناك موت ولا عقاب ، لأن توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار ، لا تكون مقبولة . واعلم أن ههنا بحثا عميقا أصوليا ، وذلك لأن أهل القيامة لا يشاهدون إلا أنهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتا ، ويشاهدون أيضا النار العظيمة وأصناف الأهوال ، وكل ذلك لا يوجب أن يصير العلم بالله ضروريا ، لأن العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت معدومة يحتاج إلى الفاعل علم نظرى عند أكثر شيوخ المعتزلة ، وبتمديد أن يقال : هذا العلم ضرورى لكن العلم بأن الأحياء لا يصح من غير الله لاشك أنه نظرى ، وأما العلم بأن فاعل تلك النيران العظيمة ليس إلا الله . فهذا

أيضا استدلالى ، فكيف يمكن ادعاء أن أهل الآخرة لأجل مشاهدة أهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب أن الأمر كذلك ، فلم قلتم بأن العلم بالله إذا كان ضروريا منع من صحة التكليف وذلك أن العبد مع علمه الضرورى بوجود الاله المتيب المعاقب قد يقدم على العصية لعله بأنه كريم ، وأنه لا ينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلم قالوا بأن هذا يوجب زوال التكليف وأيضا: فهذا الذى يقوله هؤلاء المعتزلة من أن العلم بالله فى دار التكليف يجب أن يكون نظريا ، فإذا صار ضروريا سقط التكليف : كلام ضعيف ، لأن من حصل فى قلبه العلم بالله إن كان تجويز نقيضه قائما فى قلبه ، فهذا يكون ظنا لاعلا ، وإن لم يكن تجويز نقيضه قائما ، امتنع أن يكون علم آخر أقوى منه . وأكد منه ، وعلى هذا التقدير لا يبق البتة فرق بين العلم الضرورى وبين العلم النظرى فثبت أن هذه الأشياء التى تذكرها المعتزلة كليات ضيقة واهية ، وأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، فهو فضله وعد يقبول التوبة فى بعض الأوقات ، وبعبارة أخرى عن عدم قبول التوبة فى وقت آخر ، وله أن يقلب الأمر فيجعل المقبول مردوداً ، والمردود مقبولا (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

(المسألة الثانية) أنه تعالى ذكر قسمين ، فقال فى القسم الأول (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) وهذا مشعر بأن قبول توبتهم واجب ، وقال فى القسم الثانى (وليست التوبة للذين يعملون السيئات) فهذا جزم بأنه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقى بحكم التقسيم العقلى فيما بين هذين القسمين قسم ثالث ، وهم الذين لم يحزم الله تعالى بقبول توبتهم ، ولم يحزم برد توبتهم . فلما كان القسم الأول : هم الذين يعملون السوء بجهالة ، والقسم الثانى : هم الذين لا يتوبون لإعني مشاهدة البأس ، وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين : هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ، ثم يتوبون ، فهؤلاء ما أخبر الله عنهم أنه يقبل توبتهم ، وما أخبر عنهم أنه يرد توبتهم ، بل تركهم فى المشيئة ، كما أنه تعالى ترك مغفرتهم فى المشيئة حيث قال (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)

(المسألة الثالثة) أنه تعالى لما بين أن من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته لا تقبل توبته قال (ولا الذين يموتون) وفيه وجهان : الأول : معناه الذين قرب موتهم ، والمعنى أنه كما أن التوبة عن المعاصى لا تقبل عند القرب من الموت ، كذلك الايمان لا يقبل عند القرب من الموت . الثانى : المراد أن الكفار إذا ماتوا على الكفر فلو تابوا فى الآخرة لا تقبل توبتهم .

(المسألة الرابعة) تعلق الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبه من وجوب : الأول : قالوا إنه تعالى قال (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن



ولا الذين يموتون وهم كفار) فطفت الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار، ثم إنه تعالى قال في حق الكل (أولئك أعدنا لهم عذاباً أليماً) فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق. الثاني: أنه تعالى أخبر أنه لا توبة لهم عند المعايعة، فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الإعلام معنى.

والجواب: أنا قد جمعنا جملة العمومات الوعيدية في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (يلمن كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وأجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الإثبات، ولا حاجة إلى إعادتها في كل واحد من هذه العمومات، ثم نقول الضمير يجب أن يعود إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات من قوله (أولئك أعدنا لهم عذاباً أليماً) هو قوله (ولا الذين يموتون وهم كفار) فلم لا يجوز أن يكون قوله (أعدنا لهم عذاباً أليماً) عائداً إلى الكفار قطعاً، وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى أخبر عن الذين لا يتوبون إلا عند الموت أن توبتهم غير مقبولة، ثم ذكر الكافرين بعد ذلك، فبين أن إيمانهم عند الموت غير مقبول، ولا شك أن الكافر أقبح فعلاً وأخس درجة عند الله من الفاسق، فلا بد وأن ينصه بمزيد إذلال وإهانة لحاز أن يكون قوله (أولئك أعدنا لهم عذاباً أليماً) مختصاً بالكافرين، يائناً لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال.

(أما الوجه الثاني) بما عولوا عليه: فهو أنه أخبر أنه لا توبة عند المعايعة، وإذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة، وهذا لا يتخلو عن نوع تخوف وهو كقوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) على أن هذا تمسك بدليل الخطاب، والمعزلة لا يقولون به والله أعلم.

(المسألة الخامسة) أنه تعالى عطف على الذين يتوبون عند مشاهدة الموت، الكفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فهذا يقتضي أن الفاسق من أهل الصلاة ليس بكافر، ويطلق به قول الخوارج: إن الفاسق كافر، ولا يمكن أن يقال: المراد منه المنافق لأن الصحيح أن المنافق كافر، قال تعالى (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) والله أعلم.

(المسألة السادسة) أعدنا: أي أعدنا وهبنا، ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم (أعدت للكافرين) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن النار مخلوقة لأن العذاب الأليم ليس إلا نار جهنم وبرده، وقوله (أعدنا) إخبار عن الماضي، فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله أعلم.

١٠ قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا يجل لكم أن ترثوا النساء كرها» الآية

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ  
لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ  
بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَمَعْسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا  
كَثِيرًا ١٩

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يجل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾

اعلم أنه تعالى بعد وصف التوبة عاد إلى أحكام النساء ، واعلم أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الإيذاء ، ويطلبون بضروب من الظلم ، فآله تعالى نهاهم عنها في هذه الآيات .  
(فانزع الأول) قوله تعالى (لا يجل لكم أن ترثوا النساء كرها) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) في الآية قولان : الأول : كان الرجل في الجاهلية إذا مات وكانت له زوجة جله ابنه من غيرها أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال: ورثت امرأتك وارثت ماله ، فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها ، فإن شاء تزوجها بغير صداق ، إلا الصداق الأول الذي أصدقها الميت ، وإن شاء زوجها من إنسان آخر وأخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا ، فأقول الله تعالى هذه الآية ، وبين أن ذلك حرام وأن الرجل لا يرث امرأة الميت منه ، فبلى هذا القول المراد بقوله (أن ترثوا النساء) عين النساء ، وأنهن لا يرثن من الميت .

(والقول الثاني) أن الوراثة تعود إلى المال ، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها ماله ، فقال تعالى : لا يجل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات .  
(المسألة الثانية) قرأ حمزة والكسائي (كرها) بضم الكاف ، وفي التوبة (أففقوا طوعا أو كرها) وفي الأحقاف (حملته أمه كرها) ووضعته كرها) كل ذلك بالضم ، وقرأ عاصم وابن عامر في الأحقاف بالضم ، والباقي بالفتح ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بالفتح في جميع ذلك ، قال الكسائي : هما لثان بمعنى واحد ، وقال القراء : الكره بالفتح الإكراه ، وبالضم المشقة ، فأأكر

عليه فهو كره بالفتح ، وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم .

(النوع الثاني) من الأشياء التي نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهوا ببعض ما آتينكمهن) وفيه مسائل ؛

(المسألة الأولى) في محل (ولا تعضلوهن) قولان : الأول : انه نصب بالمطف على حرف «أن» تقديره : ولا يجعل لكم أن تزوا النساء كرها ولا أن تعضلوهن في قراءة عبدالله ، والثاني أنه جزم بالنهي عطفًا على ما تقدم تقديره ، ولا تزوا ولا تعضلوا .

(المسألة الثانية) المضل : المنع ، ومنه الهاء المضال ، وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله (فلا تعضلوهن أن يتكهن أزواجهن)

(المسألة الثالثة) المخاطب في قوله (ولا تعضلوهن) من هو؟ فيه أقوال : الأول : أن الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها ، فكان يسمى العشرة معها ويضيق عليها حتى تقتدى منه نفسها بغيرها ، وهذا القول اختيار أكثر المفسرين ، فكأنه تعالى قال : لا يجعل لكم التزوج بين بالاكراه ، وكذلك لا يجعل لكم بعد التزوج بين المضل والحبس لتذهوا ببعض ما آتينكمهن . الثاني : أنه خطاب للوارث بأن يترك منها من التزوج بمن شئت وأرادت ، كما كان يفعله أهل الجاهلية وقوله (لتذهوا ببعض ما آتينكمهن) معناه أنهم كانوا يجلسون امرأة الميت وغرضهم أن تذل المرأة فأخذت من ميراث الميت ، الثالث : أنه خطاب للأولياء ونهى لهم عن عضل المرأة ، الرابع : أنه خطاب للأزواج ، فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويضيقون الأمر عليهن ليرض أن يأخذوا منهن شيئاً ، الخامس : أنه عام في الكل .

أما قوله تعالى ﴿إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الفاحشة المبينة قولان : الأول : أنها النشوز وشكاسة الخلق وإيذاء الزوج وأهله ، والمعنى إلا أن يكون سوء العشرة من جهتين فقد عذرت في طلب الخلع ، وبذلك عليه قراءة أبي بن كعب : إلا أن يفضح عليكم .

(والقول الثاني) أنها الرنا ، وهو قول الحسن وأبي قلابة والسدي .

(المسألة الثانية) قوله ﴿إلا أن يأتين﴾ استثناء من ماذا؟ فيه وجوه : الأول : أنه استثناء من أخذ الأموال ، يعني لا يجعل له أن يجسبها ضرراً حتى تقتدى منه إلا إذا زنت ، والقائلون بهذا منهم من قال : بقي هذا الحكم وما نسخ ، ومنهم من قال : أنه منسوخ بآية الجلد . الثاني : أنه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله (فأمسكوهن في البيوت) وهو قول أبي مسلم

وزعم أنه غير منسوخ . الثالث : يمكن أن يكون ذلك استثناء من قوله (ولا تعضلوهن) لأن العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت ، فالأولياء والأزواج نهوا عن حبسهن في البيوت إلا أن يأتين بفاحشة معينة ، فعند ذلك يحل للأولياء والأزواج حبسهن في البيوت .

(المسألة الثالثة) قرأ نافع وأبو عمرو (مينة) بكسر الياء و(آيات مينات) بفتح الياء حيث كان ، قال لأن في قوله (مينات) قصد إظهارها ، وفي قوله (بفاحشة مينة) لم يقصد إظهارها ، وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن صاحب بالفتح فيها ، والباقون بكسر الياء فهما ، أما من قرأ بالفتح فله وجهان الأول : أن الفاحشة والآيات لافضل لهما في الحقيقة ، إنما الله تعالى هو الذى بينهما . والثاني : أن الفاحشة تبين ، فإن يشهد عليها أربعة صارت مينة ، وأما الآيات فإن الله تعالى بينها ، وأما من قرأ بالكسر فوجهه أن الآيات إذا تبينت وظهرت صارت أسبابا للبيان وإذا صارت أسبابا للبيان جاز إسناد البيان إليها ، كما أن الاعتصام لما كانت أسبابا للضلال حسن اسناد الاضلال إليها كقوله تعالى (رب انهن أضللن كثيرا من الناس)

(النوع الثالث) من التكاليف المتعلقة بأحوال النساء قوله تعالى (وعاشرهن بالمعروف) وكان القوم يسيئون معاشره النساء قليل لهم : وعاسروهن بالمعروف ، قال الزجاج : هو النصفة في المبيت والنفقة ، والاجمال في القول .

ثم قال تعالى (فإن كرهتموهن) أى كرهتم عشرتهن بالمعروف ومحبتهم ، وأترتمه فراقهن (ففسى) أن تكهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً (والضمير في قوله (فيه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان ، الأول : المعنى إنكم إن كرهتم محبتهم فأمسكوهن بالمعروف ففسى أن يكون في محبتهم الخير الكثير ومن قال بهذا القول فثارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتقلب الكراهة محبة ، والنفرة رغبة وثارة بأنه لما كره محبتهم فإنه يجعل ذلك المكروه طلباً لثواب الله ، وأتفق عليها وأحسن الهم على خلاف الطبع ، استحق الثواب الجزيل في العقي والثناء الجميل في الدنيا ، الثاني : أن يكون المعنى إن كرهتموهن ودرجتم في مفارقتهم ، فربما جعل الله في تلك المفارقة لهم خيراً كثيراً ، وذلك بأن تخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجاً خيراً منه ، وتظيره قوله (وإن يفرقا بين الله فلا من سعة) وهذا قول أبى بكر الأصم ، قال القاضى : وهذا بعيد لأنه تعالى حث بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصبغة ، فكيف يريد بذلك المفارقة .

(النوع الرابع) من التكاليف المتعلقة بالنساء ،

وَأِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ أَحَدَهُنَّ قَطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا  
مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهَتَانَا وَإِنَّمَا مِثْنًا ٢٠ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ  
إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِثْنًا غَلِيظًا ٢١

قوله تعالى ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإنما ميثنا ٢٠ وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثنا غليظا﴾ فيه مسائل

(المسألة الأولى) أنه تعالى في الآية الأولى لما أذن في مضارة الزوجات إذا أتين بفاحشة، بين في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج) روى أن الرجل منهم إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى رعى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها إلى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى زوج المرأة التي يريدها قال تعالى (وإن أردتم استبدال الزوج مكان زوج) الآية والقطار المسال العظيم، وقد مر تفسيره في قوله تعالى (والقطاير المنقطرة من الذهب والفضة)

(المسألة السادسة) قالوا: الآية تدل على جواز المخالاة في المهر، روى أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر: ألا لا تنالوا في مهور نساكم، فقامت امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وأنت تمنع وتلت هذه الآية، فقال عمر: كل الناس أئمة من عمر، ورجع عن كراهة المخالاة. وعندى أن الآية دلالة فيها على حواز المخالاة لأن قوله (وآتيتهم إحداهن قطارا) لا يدل على جواز إتيان القطار كما أن قوله (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) لا يدل على حصول الآلهة، والحاصل أنه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائزا لوقوعه، وقال عليه الصلاة والسلام ومن قتل له قتيل فأهله بين خيرتين» ولم يلزم منه جواز القتل، وقد يقول الرجل: لو كان الآلهة جسما لكان محدثا، وهذا حق، ولا يلزم منه أن قولنا: الآلهة جسم حق.

(المسألة الثالثة) هذه الآية يدخل فيها ما إذا آتاها مهرها وما إذا لم يؤتها، وذلك لأنه أوقع العقد على ذلك الصداق في حكم الله، فلا فرق فيه بين ما إذا آتاها الصداق حسا، وبين ما إذا لم يؤتها. (المسألة الرابعة) احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن الخلوة الصحيحة تحرر المهر، قال وذلك لأن الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئا من المهر، وهذا المنع مطلق ترك العمل

به قبل الخلوة ، فوجب أن يبقى معمولا به بعد الخلوة قال : ولا يجوز أن يقال أنه مخصوص بقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف ما فرضتم) وذلك لأن الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر : المراد من المسيس الخلوة ، وقال عبد الله : هو الجماع ، وإذا صار مختلفا فيه امتنع جملة محصا لمعوم هذه الآية .

والجواب : ان هذه الآية المذكورة هنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وإفضاء بعضهم إلى البعض هو الجماع على قول أكثر المفسرين وسقيم الدلائل على صحة ذلك .

(المسألة الخامسة) اعلم أن سوء العشرة إما أن يكون من قبل الزوج ، وإما أن يكون من قبل الزوجة ، فإن كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ شيئا من مهرها لأن قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم أحداهن قطارا فلا تأخذوا منه شيئا) صريح في أن النشوز إذا كان من قبله فإنه يكون منيا عن أن يأخذ من مهرها شيئا ، ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع ، كما أن البيع وقت النداء منهي عنه ، ثم انه يفيد الملك ، وإذا كان النشوز من قبل المرأة فهنا يحمل أخذ بدل الخلع لقوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبن ما آتيتوهن إلا أن يأذن بفاحشة مبينة)

ثم قال تعالى «أتأخذونه بهتانا وإمما مينا» وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) البهتان في اللغة الكذب الذي يروا به الانسان به صاحبه على جهة المكابرة ، وأصله من بهت الرجل إذا تحير ، فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمته ، ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه (بهتانا) ، ومنه الحديث «إذا واهجت أعماك بما ليس فيه فقد بهته»

(المسألة الثانية) في أنه لم اتصّب قوله (بهتانا) وجوه : الأول : قال الزجاج : البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال ، والمعنى : أتأخذونه مبهتين وآئين . الثاني : قال صاحب الكشاف : يحتمل أنه اتصّب لأنه مفعول له وإن لم يكن غرضاً في الحقيقة ، كقولك : قعدن القتال جبنا . الثالث : اتصّب بنزع الحافظ ، أي بهتان . الرابع : فيه اخبار تقديره : تصيرون بهتانا وإمما .

(المسألة الثالثة) في تسمية هذا الأخذ «بهتانا» وجوه : الأول : أنه تعالى فرض لها ذلك المهر فن استرده كان كأنه يقول : ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا . الثاني : أنه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر إليها ، وأن لا يأخذ منها ، فإذا أخذه صار ذلك القول الأول بهتانا . الثالث : أنا ذكرنا أنه كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا طلاق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه

بذلك المهر ، فلما كان هذا الأمر واقعا على هذا الوجه في الأغلب الأكثر ، جعل كأن أحدهما هو الآخر . الرابع : أنه تعالى ذكر في الآية السابقة (ولا تمضوا لتهنؤهم) يبيح بعض ما يتنمونه من إلا أن يأتين بفاحشة مينة) والظاهر من حال المسلم أنه لا يخالف أمر الله ، فإذا أخذ منها شيئا أشعر ذلك بأنها قد أتت بفاحشة مع مينة ، فإذا لم يكن الأمر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الأخذ بأنه بهتان ، من حيث أنه يدل على إتيانها بالفاحشة مع أن الأمر ليس كذلك . وفيه تقرير آخر وهو أن أخذ المال طعن في ذاتها وأخذ مالها ، فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر ، فكان ذلك معصية عظيمة من أمهات الكبائر ، الخامس : أن عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله (أتأخذونه بهتان) معناه أتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا)

(المسألة الرابعة) قوله (أتأخذونه) استفهام على معنى الإنكار والاعظام ، والمعنى أن الظاهر أنكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل .

ثم قال تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا عظيما) واعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية المنع أمورا : أحدهما : أن هذا الأخذ يتضمن نسبها إلى الفاحشة المينة ، فكان ذلك بهتانا والبهتان من أمهات الكبائر . وثانيها : أنه إثم مبين لأن هذا المال حقها فمن ضيق الأمر عليها ليتوصل بذلك التشديد والتضييق وهو ظلم ، إلى أخذ المال وهو ظلم آخر ، فلا شك أن التوصل بظلم إلى ظلم آخر يكون إثما مينا . وثالثها : قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) أصل أفضى من القضاء الذي هو السعة يقال : فضا يقضو فضا وقضاء إذا اتسع ، قال الليث : أفضى فلان إلى فلان ، أي وصل إليه ، وأصله أنه صار في فرجة وفضائه ، وللمفسرين في القضاء في هذه الآية قولان : أحدهما : أن القضاء هنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتية ومذهب الشافعي ؛ لأن عنده الزوج إذا طلق قبل المسيس فله أن يرجع في نصف المهر ، وإن خلا بها .

(والقول الثاني) في القضاء أن يخلو بها وإن لم يجامعها ، قال الكلبي : القضاء أن يكون معها في لحاف واحد ، يجامعها أو لم يجامعها ، وهذا القول اختيار القراء ومذهب أبي حنيفة رضي الله عنه . لأن الخطوة الصحيحة تقرر المهر .

واعلم أن القول الأول أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن الليث قال : أفضى فلان إلى فلانة

أى صار فى فرجتها وفضائها ، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل فى الحقيقة عند الجماع ، أما فى غير وقت الجماع فهذا غير حاصل . الثانى : أنه تعالى ذكر هذا فى معرض التعجب ، فقال (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) والتعجب إنما يتم إذا كان هذا الافضاء سببا قويا فى حصول الالفة والمحبة ، وهو الجماع لا مجرد الخلوة ، فوجب حمل الافضاء عليه . الثالث : وهو أن الافضاء اليها لا بد وأن يكون مفسرا بفعل منه ينتهى اليه ، لأن كلمة «إلى» لاتناه الغاية ، ومجرد الخلوة ليس كذلك ؛ لأن عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من أفعال واحد منهما إلى الآخر ، فامتنع تفسير قوله (أفضى بعضكم إلى بعض) بمجرد الخلوة .

فان قيل : فإذا اضطلعما فى لحاف واحد وتلامسا قد حصل الافضاء من بعضهم إلى بعض فوجب أن يكون ذلك كافيا ، وأنتم لا تقولون به .

قلنا : القائل قائلان ، قائل يقول : المهر لا يقرر إلا بالجماع ، وآخر : أنه يقرر بمجرد الخلوة وليس فى الأمة أحد يقول إنه يقرر باللامسة والمضاجعة ، فكان هذا القول باطلا بالجماع ، فلم يبق فى تفسير افضاء بعضهم إلى بعض إلا أحد أمرين : إما الجماع ، وإما الخلوة ، والقول بالخلوة باطل لما بيناه ، فبقى أن المراد بالافضاء هو الجماع . الرابع : أن المهر قبل الخلوة ما كان متقرا ، والشرع قد علق تفرده على افضاء البعض إلى البعض ، وقد لشتبه الأمر فى أن المراد بهذا الافضاء ، هو الخلوة أو الجماع ؟ وإذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان ، وهو عدم التقرير ، فهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعى والله أعلم .

(المسألة الثانية) قوله (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) كلمة تعجب ، أى لآى وجه ولآى معنى تفعلون هذا ؟ فانها بذلك نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتلك ، وحصلت الالفة التامة والمودة الكاملة بينكما ، فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه ؟ إن هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم .

(الوجه الرابع) من الوجوه التى جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) فى تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه : الأول : قال السدى وعكرمة والفراء : هو قولهم زوجتك هذه المرأة على ما أخذته الله للنساء على الرجال ، من إمساك بمعروف أو ترسيخ بإحسان ، ومعلوم أنه إذا ألجأها إلى أن بذلت المهر فاسرحها بالاحسان ، بل سرحها بالاساءة . الثانى : قال ابن عباس ومجاهد : الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق ، وتلك الكلمة كلمة تسبطل بها فروج النساء ، قال صلى الله عليه وسلم «اتقوا الله فى النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله واستحلتم



وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً  
وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا «٢٢»

فروجهن بكلمة الله . الثالث : قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) أى أخذن منكم بسبب إفضاء بعضكم إلى بعض ميثاقا غليظا ، وصفه بالنظرة لقوته وعظمته ، وقالوا : محبة عشرين يوما قرابة ، فكيف بما يمرى بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج .

(النوع الخامس) من الأمور التى كلف الله تعالى بها فى هذه الآية من الأمور المتعلقة بالنساء . قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس وجهور المفسرين : كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم ففهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه : يحرم على الرجل أن يتزوج بمنزلة أبيه ، وقال الشافعى رحمه الله عليه : لا يحرم احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال : إنه تعالى نهى الرجل أن ينكح منكوحة أبيه ، والنكاح عبارة عن الوطء ، فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة أبيه ، إنما قلنا : إن النكاح عبارة عن الوطء لوجوه الأول : قوله تعالى (فلا تحل لمن بعد حتى تنكح زوجا غيره) أضاف هذا النكاح إلى الزوج ، والنكاح المضاف إلى الزوج هو الوطء لا العقد ، لأن الإنسان لا يمكنه أن يتزوج بزوجة نفسه لأن تحصيل الحاصل محال ، ولأنه لو كان المراد بالنكاح فى هذه الآية هو العقد لوجب أن يحصل التحليل بمجرد العقد ، حيث لم يحصل علنا أن المراد من النكاح فى هذه الآية ليس هو العقد ، فحين أن يكون هو الوطء لأنه لا قائل بالفرق ، الثانى : قوله تعالى (وابتلوا النكاح) إذا بلغوا النكاح) والمراد من النكاح هنا الوطء لا العقد ، لأن أهلية العقد كانت حاصلة أبدا . الثالث : قوله تعالى (الزانى لا ينكح إلا زانية) فلو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب . الرابع : قوله عليه الصلاة والسلام «ناكح اليد ملعون» ومعلوم أن المراد ليس هو العقد بل هو الوطء . فثبت بهذا الوجوه أن النكاح عبارة عن الوطء ، فزعم أن يكون قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم) أى : ولا تنكحوا ما وطئهم آبؤكم ، وهذا يدخل فيه المنكوحة والزانية ، لا يقال : كما أن لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد

أيضاً بمعنى العقد قال تعالى (وأنكحوا الإيأى منكم . فأنكحوا ما طاب لكم من النساء . إذا نكحتم المؤمنات) وقوله عليه الصلاة والسلام دولدت من نكاح ولم أولد من سفاح، فلم كان حمل اللفظ على الوطء أول من حمله على العقد؟

أجابوا عنه من ثلاثة أوجه : الأول : ما ذهب إليه الكرخى وهو أن لفظ النكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، بدليل أن لفظ النكاح فى أصل اللغة عبارة عن الضم ، ومعنى الضم حاصل فى الوطء لافى العقد ، فكان لفظ النكاح حقيقة فى الوطء ، ثم إن العقد سمي بهذا الاسم لأن العقد لما كان سبباً له أطلق اسم المسبب على السبب ، كما أن العقيدة اسم للشعر الذى يكون على رأس الصبي حال ما يولد ، ثم تسمى الشاة التى تدعى عند خلق ذلك الشعر عقيدة فكذا ههنا .

واعلم أنه كان مذهب الكرخى أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد فى حقيقته ومجازه معاً ، فلا جرم كان يقول : المستفاد من هذه الآية حكم الوطء ، أما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الآية ، بل من طريق آخر ودليل آخر .

(الوجه الثانى) أن من الناس من ذهب إلى أن اللفظ المشترك يجوز استعماله فى مفهوميه معاً ، فهذا القائل قال : ذلك الآيات المذكورة على أن لفظ النكاح حقيقة فى الوطء وفى العقد معاً ، فكان قوله (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم) نهيأ عن الوطء وعن العقد معاً ، حمل اللفظ على كلا مفهوميه (الوجه الثالث) فى الاستدلال ، وهو قول من يقول : اللفظ المشترك لا يجوز استعماله فى مفهوميه معاً ، قالوا : ثبت بالدلائل المذكورة أن لفظ النكاح قد استعمل فى القرآن فى الوطء تارة وفى العقد أخرى ، والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، ولا بد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز ، وإذا كان كذلك كان قوله (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم) نهيأ عن القدر المشترك بين هذين القسمين ، والنهى عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيأ عن كل واحد من القسمين لاجتماعه ، فان النهى عن التزويج يكون نهيأ عن العقد وعن الوطء معاً ، فهذا أنهى ما يمكن أن يقال فى تقرير هذا الاستدلال .

والجواب عنه من وجوه : الأول : لا نسلم أن اسم النكاح يقع على الوطء ، والوجوه التى احتجوا بها على ذلك فى معارضة بوجوه : أحدها : قوله عليه الصلاة والسلام «النكاح سقي» ولا شك أن الوطء من حيث كونه وطأ ليس سنة له ، وإلا لزم أن يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت أن النكاح سنة ، وثبت أن الوطء ليس سنة ، ثبت أن النكاح ليس عبارة عن الوطء ، كذلك التمسك بقوله «تناكحوا تنكحوا» ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا إذناً فى مطلق الوطء

وكذلك التمسك بقوله تعالى (وأنكحوا الإيائى منكم) وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) لا يقال : لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا، وذلك لأننا لو قلنا: الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز فى دلائلنا، ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص أولى .

لأننا نقول : أنهم تساعدون على أن لفظ النكاح مستعمل فى العقد ، فلو قلنا : إن النكاح حقيقة فى الوطء لزم دخول التخصيص فى الآيات اتى ذكرناها . ولزم القول بالمجاز فى الآيات التى ذكر النكاح فيها بمعنى العقد ، أما لو قلنا : أن النكاح فيها معنى الوطء فلا يلزمنا التخصيص ، فقولكم يجب المجاز والتخصيص معا ، وقولنا يوجب المجاز فقط ، فكان قولنا أولى .

(الوجه الثانى) من الوجوه الدالة على أن النكاح ليس حقيقة فى الوطء قوله عليه الصلوة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» أثبت نفسه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح ، وهذا يقتضى أن لا يكون السفاح نكاحا ، والسفاح وطء ، فهذا يقتضى أن لا يكون الوطء نكاحا .

(الوجه الثالث) أنه من حلف فى أولاد الزنا: أنهم ليسوا أولاد النكاح لم يحتج ، ولو كان الوطء نكاحا لوجب أن يحتج ، وهذا دليل ظاهر على أن الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة . الثانى : سلنا أن الوطء مسمى بالنكاح ، لكن العقد أيضاً مسمى به ، فلم كان حمل الآية على ما ذكرتم أولى من حملها على ما ذكرنا ؟

(أما الوجه الأول) وهو الذى ذكره الكرخى فهو فى غاية الركاكز ، ويبيانه من وجهين : الأول: أن الوطء مسبب العقد ، فكما يحسن إطلاق اسم المسبب على السبب مجازا ، فكذلك يحسن إطلاق اسم السبب على المسبب مجازا . فكما يحتمل أن يقال: النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء ، فكذلك يحتمل أن يقال: النكاح اسم للعقد ، ثم أطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسببا له ، فلم كان أحدهما أولى من الآخر ؟ بل الاحتمال الذى ذكرناه أولى ، لأن استلزام السبب للمسبب آتم من استلزام المسبب للسبب المعين ، فانه لا يمنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة ، كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ، ولا شك أن الملازمة شرط لجواز المجاز ، فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء ، أولى من عكسه .

(الوجه الثانى) أن النكاح لو كان حقيقة فى الوطء مجازا فى العقد ، وقد ثبت فى أصول الفقه أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد فى حقيقته ومجازه معا ، فيحتد يلزم أن لا تكون الآية دالة

على حكم العقد، وهذا وإن كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية هو أنهم كانوا ينزجون بأزواج آبائهم، وأجمع المسلمون على أن سبب نزول الآية لا بد وأن يكون داخلا تحت الآية، بل اختلفوا في أن غيره هل يدخل تحت الآية أم لا؟ وأما كون سبب النزول داخلا فيها فذاك مجمع عليه بين الأمة، فإذا ثبت بإجماع المفسرين، أن سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء، وثبت بإجماع المسلمين أن سبب النزول لا بد وأن يكون مراداً، ثبت بالإجماع أن النهي عن العقد مراد من هذه الآية، فكان قول الكرخي واقفاً على مضادة هذا الدليل القاطع، فكان فاسداً مردوداً قطعاً.

(أما الوجه الثاني) عما ذكرناه وهو أننا نحمل لفظ النكاح على مفهومه، فنقول: هذا أيضاً باطل، وقد يتناوجه بطلانه في أصول الفقه.

(وأما الوجه الثالث) فهو أحسن الوجوه المذكورة في هذا الباب، وهو أيضاً ضعيف لأن الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاوز الأجسام وتلاصقها، والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لأن الإيجاب والقبول أصوات غير باقية، فعنى الضم والتلاقق والتجاوز فيها محال، وإذا كان كذلك ثبت أنه ليس بين الوطء وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال: إن لفظ النكاح حقيقة فيه، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد، ويقال: إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، وحينئذ يرجع الكلام إلى الوجهين الأولين، فهذا هو الكلام المخلص في هذا.

(الوجه الثاني) في الجواب عن هذا الاستدلال أن نقول: سلمنا أن النكاح بمعنى الوطء، ولكن لم قلتم: إن قوله (ما نكح آبائكم) المراد منه المنكوحة، والدليل عليه إجماعهم على أن لفظه «وما» حقيقة في غير العقلاء، فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز، وإنه خلاف الأصل، بل أهل العربية اتفقوا على أن «وما» مع بعدها في تقدير المصدر، فتقدير الآية: «ولا تنكحوا نكاح آبائكم»، وعلى هذا يكون المراد من النهي عن أن تنكحوا نكاحاً مثل نكاح آبائكم، فإن أنكحتم كانت بغير ولى ولا شهرد، وكانت مؤقتة، وكانت على سبيل القهر والالجام، فالتة تعالى نهام بهذه الآية عن مثل هذه الانكحة، وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية.

(الوجه الثالث) في الجواب عن هذا الاستدلال: سلمنا أن المراد من قوله (ما نكح آبائكم) المنكوحة، والتقدير: «ولا تنكحوا من نكح آبائكم» ولكن قوله: «من نكح آبائكم» ليس صريحاً في العموم بدليل أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض عليه، فيقال: «ولا تنكحوا كل ما نكح آبائكم» ولا تنكحوا بعض من نكح آبائكم، ولو كان ههنا صريحاً في العموم لكان إدخال لفظ

الكل عليه تكرر، وإدخال لفظ البعض عليه قصداً، ومعلوم أنه ليس كذلك، فثبت أن قوله (ولا تتكحروا مانكح آبائكم) لا يفيد العموم، وإذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع.  
لا يقال: لو لم يفد العموم لم يكن صرفه إلى بعض الأقسام أولى من صرفه إلى الباقي، فحينئذ يصير مجعلاً غير مفيد، والأصل أن لا يكون كذلك.

لأننا نقول: لا نسلم أن بتقدير أن لا يفيد العموم لم يكن صرفه إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزوله إنما هو الزوج بزواج الآباء، فكان صرفه إلى هذا القسم أولى، وبهذا التقدير لا يلزم كون الآية مجعلاً، ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع (الوجه الرابع) سلمنا أن هذا النهى يتناول محل النزاع، لكن لم قلتم: إنه يفيد التحريم؟ ليس أن كثيراً من أقسام النهى لا يفيد التحريم، بل يفيد التثنية، فلم قلتم: إنه ليس الأمر كذلك؟ أقصى ما في الباب أن يقال: هذا على خلاف الأصل، ولكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل، وسند كره دلالات صحة هذا النكاح إن شاء الله تعالى.

(الوجه الخامس) أن ما ذكرتم هب أنه يدل على فساد هذا النكاح، إلا أن هنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه:

(الحجة الأولى) هذا النكاح منقذ فوجب أن يكون صحيحاً، بيان أنه متعقد أنه عند أبي حنيفة رضي الله عنه منهي عنه بهذه الآية، ومن مذهبه أن النهى عن الشيء يدل على كونه في نفسه منقذاً وهذا هو أصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النكح، فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون هذا النكاح منقذاً على أصل أبي حنيفة، وإذا ثبت القول بالانقضاء في هذه الصورة وجب القول بالصحة لأنه لا قائل بالفرق. فهذا وجه حسن من طريق الإلزام عليهم في صحة هذا النكاح.

(الحجة الثانية) عموم قوله تعالى (ولا تتكحروا المشركت حتى يؤمن) نهى عن نكاح المشركت ومدة النهى إلى غاية وهي إيمانها، والحكم الممدود إلى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية، فوجب أن ينتهي المنع من نكاحهن عند إيمانهن، وإذا انتهى المنع حصل الجواز، فهذا يقتضى جواز نكاحهن على الإطلاق، ولا شك أنه يدخل في هذا العموم مزينة الأب وغيرها، أقصى ما في الباب أن هذا العموم دخله التخصيص في مواضع يبق حجة في غير محل التخصيص، وكذلك نستدل بجميع الصومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى (وأنكحوا الإيامي) وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وأيضاً تمتسك بقوله تعالى (وأحل لكم ما ورأه ذلكم) وليس لأحد أن يقول: إن قوله

(ماوراء ذلكم) ضمير عائدة إلى المذكور السابق، ومن جملة المذكور السابق قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) وذلك لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات إليه هو من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فكان قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) عائدة إليه، ولا يدخل فيه قوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) وأيضاً متمسك بمبهمات الأحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام «إذا جاءكم من ترضون دينه وفروجه» وقوله «زوجوا بناتكم الأكفأ» فكل هذه العمومات يتناول: محل النزاع. واعلم أننا بينا في أصول الفقه أن الترجيح بكثرة الأدلة جائز، وإذا كان كذلك فنقول بتقدير أن يثبت لهم أن النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد، فلو حلنا الآية على العقد لم يلزمنا إلا مجاز واحد، وبتقدير أن نحمل تلك الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل.

(الحجة الثالثة) الحديث المشهور في المسألة وهو قوله عليه الصلاة والسلام (الحرام لا يحرم الحلال) أقصى ما في الباب أن يقال: إن فطرة من الحر إذا وقعت في كوز من الماء فهنا الحرام حرم الحلال، وإذا اختلطت المنكحة بالاجنبيات واشتبهت بهن، فهنا الحرام حرم الحلال، إلا أنا نقول: دخول التخصيص فيه في بعض الصور، ولا يمنع من الاستدلال به.

(الحجة الرابعة) من جهة القياس أن نقول: المقضى لجواز النكاح قائم، والفارق بين محل الإجماع وبين محل النزاع ظاهر، فوجب القول بالجواز، أما المقضى فهو أن يقبس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها، بجامع ما في النكاح من المصالح، وأما الفارق فهو أن هذه المحرمة إنما حكم الشرع بثبوتها، سعيافى إبقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم أن هذا لا يليق بالزنا

بيان المقام الأول: من تزوج بامرأة، فلم يدخل على المرأة أب الرجل وابنه. ولم تدخل على الرجل أم المرأة وبناتها، ليقبض المرأة كالخبوسة في البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح ولو أذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمة فربما امتدعين البعض إلى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بأمرها أو إبقائها تحصل النفرة الشديدة بينهما، لأن صدور الإيذاء عن الأقارب أقرى وقعا وأشد إيلاماً وتأثيراً، وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطلاق والفراق، أما إذا حصلت المحرمة أقطعت الأطلاع وانحبست الشهوة، فلا يحصل ذلك الضرر، ففي النكاح بين الزوجين سلباً عن هذه المفسدة، فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمة، السعى في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين، وإذا كان المقصود من شرع المحرمة إبقاء ذلك الاتصال، فمعلوم

أن الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء ، فيتناسب حكم الشرع بإثبات هذه المحرمية ، وأما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء ، فلم يتناسب حكم الشرع بإثبات هذه المحرمية ، وهذا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البابين ، وهذا هو من قول الامام الشافعي رضي الله عنه عند مناقضته في هذه المسألة محمد بن الحسن حيث قال : وطه حدث به ، ووطه رجعت به ، فكيف يشتهان ؟ ولتكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة .

واعلم أن السبب في ذكر هذا الاستقصاء ههنا أن أبا بكر الرازي طول في هذه المسألة في تصنيفه ، وما كان ذلك التطويل إلا تطويلا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ، ثم إنه لما آل الأمر إلى المسكالة مع الامام الشافعي أساء في الأدب وتعدى طوره ، وغاض في السفاهة وتعمى عن تقرير دلائله وتناقل عن إيراد حججه ، ثم إنه بعد أن كتب الأوراق الكثيرة في الترهات التي لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها ، أظهر القبح الشديد والتصرف العظيم في كثرة علوم أصحابه وقلة علوم من يخالفهم ، ولو كان من أهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرة قوله بها ، ولتعلم الدلائل بمن كان أهلا لمعرفتها ، ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وأنصف علم أننا أخذنا منه خرفة ، ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم أجبنا عنه بأجوبة مستقيمة على قوانين الأصول ، منطبقة على قواعد الفقه ، ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة .

(المسألة الثالثة) ذكر المفسرون في قوله (إلا ما قد سلف) وجوها : الأول : وهو أحسنها : ما ذكره السيد صاحب حل العقل فقال : هذا استثناء على طريق المعنى لأن قوله (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف) قبل نزول آية التحريم فانه مفعول عنه ، الثاني : قال صاحب الكشف : هذا كما استثنى «غير أن سيوفهم» من قوله «ولا عيب فيهم» يعني إن أمكنكم أن تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره ، وذلك غير ممكن ، والقرض البالغة في تحريره وسد الطريق إلى إباحته ، كما يقال : حتى يبيض القار ، وحتى يلج الجبل في سم الخياط . الثالث : أن هذا استثناء منقطع لأنه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل ، والمعنى : لكن ما قد سلف فان الله تجاوز عنه . والرابع : «إلا» ههنا بمعنى بعد ، كقوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) أي بعد الموتة الأولى . الخامس : قال بعضهم : معناه إلا ما قد سلف فانكم مقرون عليه ، قالوا : إنه عليه الصلاة والسلام أقرم عليهم مدة ثم أمر بمغارتهم . وإنما فعل ذلك ليكون لإخراجهم عن هذه المادة الرديئة على سبيل التدرج ، وقيل : إن هذا خطأ ، لأنه عليه الصلاة والسلام ما أثر أحدا على نكاح امرأته ،

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ  
الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ

وإن كان في الجاهلية . روى البراء : أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بريدة إلى رجل عرس بامرأة  
أيه ليقتله ويأخذ ماله .

(المسألة الرابعة) الضمير في قوله تعالى (إنه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان : الأول : أنه راجع  
إلى هذا النكاح قبل النبي ، أعلم الله تعالى أن هذا الذي حرمه عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم  
عقوتا عندهم ، وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة أياه : مقى ، وذلك لأن زوجة الأب  
تشبه الأم ، وكان نكاح الأمهات من أفبح الأشياء عند العرب ، فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك ،  
لاجرم كان مستقبحا عندهم ، فبين الله تعالى أن هذا النكاح أبدا كان عقوتا وقيحا ، الثاني : أن  
هذا الضمير راجع إلى هذا النكاح بعد النبي ، فبين الله تعالى أنه كان فاحشة في الاسلام ومقتنا  
عند الله ، وإنما قال (كان) لبيان أنه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف .

(للمسألة الخامسة) أنه تعالى وصفه بأمر ثلاثة : أولها : أنه فاحشة ، وإنما وصف هذا النكاح  
بأنه فاحشة لما بينا أن زوجة الأب تشبه الأم فكانت مباشرتها من الخش الفواحش ، وثانيها :  
المقت : وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار ، حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه ، وهو  
من الله في حق العبد يدل على غاية الحزى والخسار . وثالثها : قوله (وساء سيلا) قال الليث «ساء»  
فعل لازم وفاعله مضمر و«سيلا» منصوب تفسيراً لذلك الفاعل ، كما قال (وحسن أولئك رفيقا)  
واعلم أن مراتب القبح ثلاثة : القبح في المقول ، وفي الشرائع وفي العادات ، بقوله (إنه كان فاحشة) إشارة  
إلى القبح العقلي ، وقوله (ومقتنا) إشارة إلى القبح الشرعي ، وقوله (وساء سيلا) إشارة إلى القبح في  
العرف والعادة ، ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله أعلم .

(النوع السادس) من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات .

قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ  
وبنات الأخت)

اعلم أنه تعالى نص على تحريم أربعة عشر صنفا من النسوان : سبعة منهن من جهة النسب ،  
وهن الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت . وسبعة



أخرى لا من جهة النسب : الأمهات من الرضاغة والأخوات من الرضاغة وأمهات النساء وبنات النساء بشرط أن يكون قد دخل بالنساء ، وأزواج الإبناء والآباء ، إلا أن أزواج الإبناء مذكورة هنا ، وأزواج الآباء مذكورة في الآية المتقدمة ، والجمع بين الاثنين . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) ذهب الكرخي إلى أن هذه الآية بمجملها قال : لأنه أضيف التحريم فيها إلى الأمهات والبنات ، والتحريم لا يمكن إضافته إلى الأعيان ، وإنما يمكن إضافته إلى الأفعال ، وذلك الفعل غير مذكور في الآية ، فليست إضافة هذا التحريم إلى بعض الأفعال التي لا يمكن إيقاضها في ذوات الأمهات والبنات ، أولى من بعض ، فصارت الآية بمجملها من هذا الوجه .

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن تقديم قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) يدل على أن المراد من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) تحريم نكاحهن . الثاني : أن من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن المراد منه تحريم نكاحهن ، والأصل فيه أن الحرمه والاباحه إذا أضيفتا إلى الأعيان ، فالمراد بتحريم الفعل المطلوب منها في العرف ، فإذا قيل : حرمت عليكم الميتة والدم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم أكليهما ، وإذا قيل : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم نكاحهن . ولما قال عليه الصلاة والسلام «لا يجلد امرئ مسلم إلا لأحدى معاني ثلاث» فهم كل أحد أن المراد لا يجلد لإراقة دمه . وإذا كانت هذه الأمور معلومة بالضرورة كان إلقاء الشبهات فيها جاريا مجرى القذف في البيهات وشبهه السوفسطائية ، فكانت في غاية الركاكة والله أعلم .

على عندي فيه بحث من وجوه أخرى : أحدها : أن قوله (حرمت عليكم) مذكور على ما لم يسم فاعله ، فليس فيه تصريح بأن فاعل هذا التحريم هو الله تعالى ، وما لم يثبت ذلك لم تعد الآية شيئا آخر ، ولا سبيل إليه إلا بالاجماع ، فهذه الآية وحدها لا تقيد شيئا ، بل لابد معها من الاجماع على هذه المقدمة ، وثانها : أن قوله (حرمت عليكم) ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأيد ، فإن القدر المذكور في الآية يمكن قسميه إلى المؤبد ، وإلى المؤقت ، كأنه تعالى تارة قال : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم إلى الوقت الفلاني فقط ، وأخرى : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم مؤبدا مطلقا ، وإذا كان القدر المذكور في الآية صالحا لأن يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين ، لم يكن نصا في التأيد ، فاذن هذا التأيد لا يستفاد من ظاهر الآية ، بل من دلالة منفصلة ، وثالثها : أن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) خطاب مشافهة فيخص بأولئك الحاضرين ، فاثبت هذا التحريم في حق الكل إنما يستفاد من دليل منفصل ، ورابعها : أن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) لإخبار عن ثبوت هذا

التحريم في الماضي ، وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك إلا بدليل منفصل ، وخامسها : أن ظاهر قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) يقتضي أنه قد حرم على كل أحد جميع أمهاتهم وجميع بناتهم ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، بل المقصود أنه تعالى قابل الجمع بالجمع ، فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد ، فهذا يقتضي أن الله تعالى قد حرم على كل أحد أمه خاصة ، وبنته خاصة ، وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر ، وسادسها : أن قوله (حرمت) يشعر بظاهرة يسبق الحل ، إذ لو كان أبدا موصوفا بالحرمة لكان قوله (حرمت) تحريما لما هو في نفسه حرام ، فيكون ذلك إيجاد الموجود وهو محال ، ثبت أن المراد من قوله (حرمت) ليس بتجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور ، بل المراد الاختصار عن حصول التحريم ، ثبت بهذه الوجوه أن ظاهر الآية وحده غير كاف في إثبات المطلوب والله أعلم .

(المسألة الثانية) أعلم أن حرمة الأمهات والبنات ثابتة من زمن آدم عليه السلام إلى هذا الزمان ، ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الأديان الإلهية ، بل إن زرادشت ورسول المجوس قال بجله ، إلا أن أكثر المسلمين اتفقوا على أنه كان كذبا . أما نكاح الاخوات فقد قل أن ذلك كان مباحا في زمن آدم عليه السلام ، وإنما حكم الله باباحه ذلك على سبيل الضرورة ، ورأيت بعض المشايخ أنكروا ذلك ، وقال : أنه تعالى كان يبعث الحواري من الجنة ليزوج بين أبناء آدم عليه السلام وهذا بعيد ، لأنه إذا كان زوجات أبنائه وأزواج بناته من أهل الجنة ، لحيث لا يكون هذا النسل من أولاد آدم فقط ، وذلك بالاجماع باطل . وذكر العلماء أن السبب لهذا التحريم : أن الوطء إذلال وإهانة ، فإن الإنسان يستحي من ذكره ولا يقدم عليه إلا في الموضع الخلل ، وأكثر أنواع العثم لا يكون إلا بذكره ، وإذا كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات عنه لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الانعام ، فوجب صونها عن هذا الإذلال ، والبت بمنزلة جزء من الإنسان وبعض منه ، قال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة مني» فيجب صونها عن هذا الإذلال ، لأن المباشرة معها تجري مجرى الإذلال ، وكذا القول في البقية والله أعلم . ولنشرع الآن في التفاصيل فنقول :

(النوع الأول) من المحرمات : الأمهات ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدى رحمه الله : الأمهات جمع الأم والأم في الأصل أمهة فأسقط

الماء في التوحيد قال الشاعر :

أمهتى خندف والياس أبى

وقد تجمع الأم على أمات وبنيهاء وأكثر ما يستعمل في الحيوان غير الأدمى قال الراعى :

كانت نجائب من ذروهم وحرق أماتهن وطرقهن فخلا

(المسألة الثانية) كل امرأة رجعت نسبها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات ، بانث رجعت إليها أو بذكر فهي أمك . ثم ههنا بحث وهو أن لفظ الأم لاشك أنه حقيقة في الأم الأصلية ، فأما في الجدات فأما أن يكون حقيقة أو مجازاً ، فإن كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية وفي الجدات ، فأما أن يكون لفظاً متواطئاً أو مشتركاً ، فإن كان لفظاً متواطئاً أخصي أن يكون لفظ الأم موضوعاً بازاء قدر مشترك بين الأم الأصلية وبين سائر الجدات . فلي هذا التقدير يكون قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) نصاً في تحريم الأم الأصلية وفي تحريم جميع الجدات ، وأما إن كان لفظ الأم مشتركاً في الأم الأصلية وفي الجدات ، فهذا يضرع على أن اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معاً أم لا ؟ فنجوز حمل اللفظ ههنا على الكل ، وحيث أن يكون تحريم الجدات منصوباً عليه ، ومن قال : لا يجوز ، فالتفاوت بذلك لهم طريقان في هذا الموضع : أحدهما : أن لفظ الأم لاشك أنه أريد به ههنا الأم الأصلية ، فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه ، وأما تحريم نكاح الجدات فنغير مستفاد من هذا النص ، بل من الإجماع . والثاني : أنه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين ، يريد في كل مرة مفهوماً آخر ، أما إذا قلنا : لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية مجاز في الجدات ، فقد ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقة ، ومجاز ، مما ، وحيث يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما إذا كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية ، وفي الجدات .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله : إذا تزوج الرجل بأمة ودخل بها يلزمه الحد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لا يلزمه . حجة الشافعي أن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة ، فكان هذا الوطء زناً محضاً فيلزمه الحد لقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) إنما قلنا : إن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لأنه تعالى قال (حرمت عليكم أمهاتكم) وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام أن مراد الله تعالى من هذه الآية : تحريم نكاحها وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود ليس إلا صيغة الإيجاب والقبول ، فلو حصل هذا الانقضاء ، فأما أن يقال : إنه حصل في الحقيقة أو في حكم الشرع والأول باطل ، لأن صيغة الإيجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبق ، والقبول لا يوجد إلا بعد الإيجاب ، وحصول الانقضاء بين الموجود والمعدوم محال . والثاني باطل ، لأن الشرع بين في هذه الآية بطلان هذا العقد قطعاً ، ومع كون هذا العقد باطلاً قطعاً في حكم الشرع ، كيف يمكن القول بأنه منعقد شرعاً ؟ فثبت أن وجود ههنا

المقد وعدمه بمثابة واحدة، وإذا ثبت ذلك فباق التفرع والتقرير ما تقدم.

(النوع الثاني) من المحرمات: البنات، وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) كل أمي يرجع نسبها اليك بالولادة بدرجة أو بدرجات، باناث أو بذكور فهي بنتك، وأما بنت الابن وبنت البنت فهل تسمى بنتا حقيقة أو مجازا؟ قالبحث فيه عين ما ذكرناه في الأمهات.

(المسألة الثانية) قال الشافعي رحمه الله: البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني. وقال أبو حنيفة: تحرم. حجة الشافعي أنها ليست بنتاً له فوجب أن لا تحرم، إنما قلنا: إنها ليست بنتاً لوجوه: الأول: أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتاً له بناء على الحقيقة، وهي كونها مخلوقة من مائه، أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب، والأول باطل على مذهبه طردا وعكسا، أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرة واقتضا وجبها في داره فأنت بولد، فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه مع أن أبا حنيفة قال: لا يثبت نسبها إلا عند الاستلحاق، ولو كان السبب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب بغير الاستلحاق، وأما العكس فهو أن المشرق إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد، فأبو حنيفة أثبت النسب هنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه، فثبت أن القول بجعل التخليق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول أبي حنيفة، وأما إذا قلنا: النسب إنما يثبت بحكم الشرع، فهنا أجمع المسلمون على أنه لا نسب لولد الزنا من الزاني، ولو انتسب إلى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب، فثبت أن انتسابها إليه غير ممكن، لا بناء على الحقيقة، ولا بناء على حكم الشرع.

(الوجه الثاني) التسك بقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش وللماهر الحجر» بقوله: الولد للفراش يقتضى حصر النسب في الفراش.

(الوجه الثالث) لو كانت بنتاً له لأخذت الميراث لقوله تعالى (للذكر مثل الأنثيين) ولثبت له ولاية الأجبار، لقوله عليه السلام «زوجوا بناتكم الأكفاء» ولوجب عليه نفقتها وحضانتها، ولحلت الخلوقة بها، فلما لم يثبت شيء من ذلك علينا انتفاء البتية، وإذا ثبت أنها ليست بنتاً له وجب أن يحل التزوج بها، لأن حرمة التزوج بها إما للبتية، أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة، وهذا الحصر ثابت بالاجماع. والبتية باطلة كما ذكرنا، وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة، فثبت أنها غير محرمة على الزاني والله أعلم.

(النوع الثالث) من المحرمات: الإخوات؛ ويدخل فيه الأخوات من الأب والأم معا،

وَأُمّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ

والأخوات من الأب فقط، والأخوات من الأم فقط.

(النوع الرابع والخامس) المات والخالات . قال الواحدي رحمه الله : كل ذكر رجع نسبه اليه فأخته عنك ، وقد تكون العمة من جهة الأم وهي أخت أبي أمك ، وكل أنثى رجع نسبه اليها بالولادة فأختها عنك ، وقد تكون الخالة من جهة الأب وهي أخت أم أبيك .

(النوع السادس والسابع) بنات الأخ وبنات الأخت : والقول في بنات الأخ وبنات الأخت كالقول في بنات الصلب . فهذه الأقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالنسب والإرحام . قال المفسرون : كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم ، فتحريمها مؤيد لا يحل بوجه من الوجوه ، وأما اللواتي يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طاريء ، فهن اللاتي ذكرن في باقي الآية .

(النوع الثامن والتاسع)

قوله تعالى «وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة»

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الواحدي رحمه الله : المرضعات مباحات أمهات لأجل الحرمة ، كما أنه تعالى سمى أزواج النبي عليه السلام أمهات المؤمنين في قوله (وأزواجه أمهاتهم) لأجل الحرمة .

(المسألة الثانية) أنه تعالى نص في هذه الآية على حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن ، لأنه صلى الله عليه وسلم قال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وإنما عرفنا أن الأمر كذلك بدلالة هذه الآيات ، وذلك لأنه تعالى لما سمى المرضعة أمًا ، والمرضة أختًا ، فقد نبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب ، وذلك لأنه تعالى حرم بسبب النسب سبعًا : اثنتان منهما المتنبهتان بطريق الولادة ، وهما الأمهات والبنات ، وخمس منها بطريق الأخوة ، وهن الأخوات والمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت ، ثم أنه تعالى لما شرع بمثل ذلك في أحوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبيهًا على الباقي ، فقد كرم من قسم قرابة الولادة الأمهات ، ومن قسم قرابة الأخوة الأخوات ، ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ، ثم أنه عليه السلام أكد هذا البيان بصريح قوله «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فصار صريح الحديث مطابقاً لفهوم الآية ، وهذا

بيان لطيف .

(المسألة الثالثة) أم الانسان من الرضاع هي التي أرضعته ، وكذلك كل امرأة اتسبت الى تلك المرضعة بالأمومة ، إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع ، والحال في الأب كما في الأم ، وإذا عرفت الأم والأب فقد عرفت البنت أيضا بذلك الطريق ، وأما الأخوات فثلاثة : الأولى أختك لأبيك وأمك ، وهي الصغيرة الأجنبية التي أرضعتها أمك بلبن أهلك ، سواء أرضعتها معك أو مع ولد قبلك أو بعدك ، والثانية أختك لأبيك دون أمك ، وهي التي أرضعتها زوجة أهلك بلبن أهلك ، والثالثة أختك لأمك دون أهلك ، وهي التي أرضعتها أمك بلبن رجل آخر ، وإذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة المات والحالات وبنات الأخ وبنات الأخت .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمه الله عليه : الرضاع يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : الرضعة الواحدة كافية ، وقد مرت هذه المسألة في سورة البقرة ، واحتج أبو بكر الرازي بهذه الآية فقال : انه تعالى علق هذا الاسم يعني الأمومة والأخوة بفعل الرضاع ، بحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم ، ثم سأل نفسه فقال : ان قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم) بمنزلة قول القائل : وأمهاتكم اللاتي أعطيتكم ، وأمهاتكم اللاتي كسونكم ، ومما يقتضي تقدم حصول صفة الأمومة والأخوة على فعل الرضاع ، بل لو أنه تعالى قال : اللاتي أرضعنكم من أمهاتكم لكان مقصودكم حاصلًا .

وأجاب عنه بأن قال : الرضاع هو الذي يكسوها سمه الأمومة ، فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به ، بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتي كسونكم ، لأن اسم الأمومة غير مستفاد من الكسوة ، قال ويدل على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روى أنه جاء رجل الى ابن عمر رضي الله عنهما فقال : قال ابن الزبير : لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين ، فقال ابن عمر : قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير ، قال الله تعالى (وأخواتكم من الرضاعة) قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل .

واعلم أن هذا الجواب ركيك جداً ، أما قوله : ان اسم الأمومة إنما جاء من فعل الرضاع فنقول : وهل النزاع إلا فيه ، فإن عني أن اسم الأمومة إنما جاء من الرضاع خمس مرات ، وعندك إنما جاء من أصل الرضاع ، وأنت إنما تمسكت بهذه الآية لاثبات هذا الأصل ، فإذا أثبت التمسك بهذه الآية على هذا الأصل كنت قد أثبت الدليل بالمدلول وأنه دور وساقط ، وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع ، فهو معارض بما أن ابن الزبير ما فهمه

## وَأَمَّاتُ نِسَائِكُمُ

منه ، وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب ، فكيف يجعل فهم أحدهما حجة ولم يجعل فهم الآخر حجة على قول خصمه . ولولا التعصب الشديد للمعى للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ، ثم إن أبا بكر الرازي أخذ يتمسك في إثبات مذهبه بالأحاديث والآقيسة ، ومن تكلم في أحكام القرآن وجب أن لا يذكر إلا مايستنبطه من الآية ، فأما ما سوى ذلك فأنما يليق بكتب الفقه .

(النوع العاشر) من المحرمات.

قوله تعالى «وَأَمَّاتُ نِسَائِكُمُ» وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) يدخل في هذه الآية الأمهات الأصلية وجميع جداتها من قبل الأب والام كما يتنا مثله في النسب .

(المسألة الثانية) مذهب الاكثرين من الصحابة والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل ، وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول بالذنت كما أن الربية إنما تحرم بالدخول بأمرها ، وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر ، وأظهر الروايات عن ابن عباس ، وحجتهم أنه تعالى ذكر حكيمين وهو قوله (وَأَمَّاتُ نِسَائِكُمُ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ) ثم ذكر شرطا وهو قوله (من نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمُ بِهِنَ) فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبرا في الجملتين معا ، وحجة القول الأول أن قوله تعالى (وَأَمَّاتُ نِسَائِكُمُ) جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه ، فوجب القول بيقينه على عمومها ، وإنما قلنا إن هذا الشرط غير عائذ لوجوه : الأول : وهو أن الشرط لابد من تعليقه بشئ سبق ذكره فإذا علناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية ، فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا لظاهر من غير دليل ، وأنه لا يجوز . الثاني : وهو أن عموم هذه الجملة معلوم ، وعود الشرط اليه محتمل ، لأنه يجوز أن يكون الشرط عتصا بالجملة الأخيرة فقط ، ويجوز أن يكون عائذا إلى الجملتين معا ، والقول بعود هذا الشرط إلى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك ، وأنه لا يجوز الثالث : وهو أن هذا الشرط لو عاد إلى الجملة الأولى ، فاما أن يكون مقصورا عليها ، وإما أن يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية أيضا ، والأول باطل ، لأن على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا ، وذلك باطل بالاجماع ، والثاني باطل أيضا ، لأن على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا  
دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

وأما نساءكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» هنا التمييز ثم يقول : وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» هنا ابتداء النفاية كما يقول : بنات الرسول من خديجة ، فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وأنه غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه فيقال : إن كلمة «من» للاتصال كقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض) وقال عليه الصلاة والسلام «ما أنا من دد ولا الدد مني» ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء وربائبهن .

(الوجه الرابع) في الدلالة على ما قلناه : ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها ، دخل بالبنت أم لم يدخل ، وإذا تزوج الأم فلم يدخل بها ثم طلقها فإن شاء تزوج البنت ، وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث . وكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح أم المرأة إذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة ، فاتفق أن ذهب إلى المدينة فصادفهم بجمعين على خلاف فتواه ، فلما رجع إلى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب إلى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة . وروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن زيد بن ثابت قال : الرجل إذا طلق امرأته قبل الدخول وأراد أن يتزوج أمها فإن طلقها قبل الدخول تزوج أمها ، وإن مات لم يتزوج أمها ، واعلم أنه إنما فرق بين الموت والطلاق في التحريم ، لأن الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من أحكام الدخول ، ألا ترى أنه لا يجب عليها عدة ، وأما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة ، لاجرم جعله الله سببا لهذا التحريم .

(النوع الحادي عشر) من المحرمات ،

قوله تعالى «وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم»  
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الربائب جمع ربيعة ، وهي بنت امرأة الرجل من غيره ، ومعناها مربية ، لأن



الرجل هو ربهما يقال : ربيت فلانا أربه : وربيته أربه بمعنى واحد ، والحجور جمع حجر ، وفيه لفتان قال ابن السكيت : حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر ، والمراد بقوله (في حجوركم) أى في تربيتكم ، يقال : فلان في حجر فلان إذا كان في تربيته ، والسبب في هذه الاستعارة أن كل من ربى طفلا أجلسه في حجره ، فصار الحجر عبارة عن التربية ، كما يقال : فلان في حضنة فلان ، وأصله من الحضن الذى هو الابط ، وقال أبو عبيدة : في حجوركم أى في بيوتكم .

(المسألة الثانية) روى مالك بن أوس بن الحذثان عن علي رضى الله عنه أنه قال : الربية إذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد آخر ، ثم فارق الأم بعد الدخول فانه يجوز له أن يتزوج الربية ، ونقل أنه رضوان الله عليه احتج على ذلك بأنه تعالى قال (ورائكم اللاتي في حجوركم) شرط في كونها ربية له ، كونها في حجره ، فإذا لم تكن في تربته ولا في حجره فقد فات الشرط ، فوجب أن لا تثبت الحرمة ، وهذا استدلال حسن . وأما سائر العلماء فانهم قالوا : إذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها سواء كانت في تربته أو لم تكن ، والدليل عليه قوله تعالى (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول ، وهذا يقتضى أن المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول . وأما الجواب عن حجة القول الأول فهو أن الأعم الأغلب أن بنت زوجة الانسان تكون في تربته ، فهذا الكلام على الأعم ، لا أن هذا القيد شرط في حصول هذا التحريم .

(المسألة الثالثة) تمسك أبو بكر الرازى في إثبات أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى (ورائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) قال : لأن الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا أو سفاحا ، فدل هذا على أن الزنا بالأعم يوجب تحريم البنت ، وهذا الاستدلال في نهاية الضعف ، وذلك لأن هذه الآية محصنة بالمتكوفة لدليلين : الأول : أن هذه الآية إنما تناولت امرأة كانت من نساءه قبل دخوله بها والزنى بها ليست كذلك ، فيمتنع دخولها في الآية بيان الأول من وجوبين : الأول : أن قوله (من نسائكم اللاتي دخلتم بهن) يقتضى أن كونها من نساءه يكون متقدما على دخوله بها ، والثاني : أنه تعالى قسم نساءه إلى من تكون مدخولا بها ، وإلى من لا تكون كذلك ، بدليل قوله (فان لم تكونوا دخلتم بهن) وإذا كان نساؤه منقسمة إلى هذين القسمين علمنا أن كون المرأة من نساءه أمر مفارق للدخول بها ، وأما بيان أن الزنية ليست كذلك ، فذلك لأن في النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نساءه سواء دخل بها أو لم يدخل بها ، أما في الزنا فاعلم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضى صيرورتها من نساءه ، ثبت بهذا أن الزنية غير داخلة

## وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ

في هذه الآية . الثاني : لو أوصى لفساد فلان ، لاندخل هذه الزانية فيه ، وكذلك لو حلف على نساء بنى فلان ، لا يحصل الحنث والبر بهذه الزانية ، ثبت ضعف هذا الاستدلال والله أعلم .  
(النوع الثاني عشر) من المحرمات .

قوله تعالى ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز للأب أن يتزوج بجارية ابنه ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : إنه يجوز ، احتج الشافعي فقال : جارية الابن حليلة ، وحليلة الابن محرمة على الأب ، أما المقدمة الأولى فيبانها بالبحث عن الحليلة فنقول : الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول ، وفيه وجهان : أحدهما : أن يكون مأخوذاً من الحل الذي هو الإباحة ، فالحليلة تكون بمعنى المحلة أي المحللة ، ولا شك أن الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له . الثاني : أن يكون ذلك مأخوذاً من الحلول ، فالحليلة عبارة عن شيء يكون محل الحلول ، ولا شك أن الجارية موضع حلول السيد ، فكانت حليلة له ، أما إذا قلنا : الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان أيضاً : الأول : أنها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك أن الجارية كذلك . الثاني : أن كل واحد منهما كأنه حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة ، ثبت مجموع ما ذكرناه أن جارية الابن حليلة ، وأما المقدمة الثانية وهي أن حليلة الابن محرمة على الأب لقوله تعالى ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ﴾ لا يقال : إن أهل اللغة يقولون : حليلة الرجل زوجته لأننا نقول : إننا قد بينا بهذه الوجوه الأربعة من الاشتقاقات الظاهرة أن لفظ الحليلة يتناول الجارية ، فالتقل الذي ذكرتموه لا يلتفت إليه . فكيف وهو شهادة على النفي ؟ فانا لا نذكر أن لفظ الحليلة يتناول الزوجة ، ولكننا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية ، قول من يقول : إنه ليس كذلك شهادة على النفي ولا يلتفت إليه

(المسألة الثانية) قوله (الذين من أصلابكم) احترازاً عن المتبنى ، وكان المتبنى في صدر الإسلام بمنزلة الابن ، ولا يحرم على الإنسان حليلة من ادعاه ابناً إذا لم يكن من صلبه ، تكبح الرسول صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الأسدية وهي بنت أمة بنت عبد المطلب ، وكانت زينب ابنة عمه النبي صلى الله عليه وسلم ، بعد أن كانت زوجة زيد بن حارثة ، فقال المشركون : إنه تزوج امرأة ابنه فأزل الله تعالى (وما جعل ادعاءكم أبناءكم) وقال (لكن لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم) .

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ٢٣٥

(المسألة الثالثة) ظاهر قوله (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) لا يتناول حلائل الأبناء من الرضاة، فلما قال في آخر الآية (وأحل لكم ما وراء ذلكم) لزم من ظاهر الآيتين حل الزوج بأزواج الأبناء من الرضاة، إلا أنه عليه السلام قال ويحرم من الرضاة ما يحرم من النسب، فاقضى هذا تحريم الزوج بحليلة الابن من الرضاة لأن قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) يتناول الرضاة وغير الرضاة، فكان قوله «يحرم من الرضاة ما يحرم من النسب» أخص منه، فخصوا عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم.

(المسألة الرابعة) اتفقوا على أن حرمة الزوج بحليلة الابن تحصل بنفس المقد كما أن حرمة الزوج بحليلة الأب تحصل بنفس العقد، وذلك لأن عموم الآية يتناول حليلة الابن، سواء كانت مدخولا بها أو لم تكن. أما ما روى أن ابن عباس سئل عن قوله (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) أنه تعالى لم يبين أن هذا الحكم مخصوص بما إذا دخل الابن بها، أو غير مخصوص بذلك، فقال ابن عباس: أجهلوا ما بهما الله، فليس مراده من هذا الإبهام كونها بحيلة مشتبهة، بل المراد من هذا الإبهام التأيد. ألا ترى أنه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب: إنها من المبهمات، أي من اللواتي تثبت حرمتهم على سبيل التأيد، فكذا ههنا والله أعلم.

(المسألة الخامسة) اتفقوا على أن هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد، وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه أنه من صلب الجد، وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب إلى الجد بالولادة.

(النوع الثالث عشر) من المحرمات.

قوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما) في الآية مسائل (المسألة الأولى) قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) في محل الرفع، لأن التقدير: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم والجمع بين الأختين.

(المسألة الثانية) الجمع بين الأختين يقع على ثلاثة أوجه: إما أن ينكحها معا، أو يملكها معا، أو ينكح إحداها ويملك الأخرى، أما الجمع بين الأختين في النكاح. فذلك يقع على وجهين: أحدهما: أن يقعد عليهما جميعا، فالحكم ههنا: إما الجمع، أو التمين، أو التخيير، أو الإبطال، أما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا، إلا أنه مشكل على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه، لأن

الحرمة لا تقتضي الإبطال على قول أبي حنيفة ، ألا ترى أن الجمع بين الطلقات حرام على قوله ، ثم أنه يقع ، وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد ، وكذا القول في جميع المباحات الفاسدة ، ثبت أن الاستدلال بالنهي على الفساد لا يستقيم على قوله  
فان قالوا : وهذا يلزمكم أيضا لأن الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه منهي عنه ، ثم انه يقع .

قلنا : بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه في الخلافات ، فنأراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت أن الجمع باطل . وأما أن التعمين أيضا باطل ، فلأن الترجيح من غير مرجح باطل ، وأما أن التخيير أيضا باطل ، فلأن القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقائه إلى أوان التمين . وقد بينا بطلانه ، فلم يبق إلا القول بفساد العقدين جميعا

(الصورة الثانية) من صور الجمع : وهي أن يتزوج إحداها ، ثم يتزوج الأخرى بعدها ، فهنا يحكم بطلان نكاح الثانية ، لأن الدفع أسهل من الرفع ، وأما الجمع بين الأختين بملك العين ، أو بأن ينكح إحداها ويشتري الأخرى ، فقد اختلفت الصحابة فيه ، فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر : لا يجوز الجمع بينهما : والباقون جوزوا ذلك . أما الأولون فقد احتجوا على قولهم بأن ظاهر الآية يقتضي تحريم الجمع بين الأختين مطلقا ، فوجب أن يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان أنه قال : أحلتها آية وحرمتها آية ، والتحليل أولى ، فالآية الموجبة للتحليل هي قوله (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم) وقوله (إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيمانهم)

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن هذه الآيات دالة على تحريم الجمع أيضا ، لأن المسلمين أجمعوا على أنه لا يجوز الجمع بين الأختين في حل الوطء ، فنقول : لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما في الوطء لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهن أو ما ملكت أيمانهم) لكنه لا يجوز الجمع بينهما في الملك ، فثبت أن هذه الآية بأن تكون دالة على تحريم الجمع بينهما في الملك ، أولى من أن تكون دالة على الجواز

(الوجه الثاني) إن سلمنا دلالتها على جواز الجمع ، لكن نقول : الترجيح لجانب الحرمة ، ويدل عليه وجوه : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « ما اجتمع الحرام والحلال إلا وغاب الحرام الحلال ، الثاني : أنه لا شك أن الاحتياط في جانب الترك فيجب ، لقوله عليه الصلاة والسلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» الثالث : أن مبنى الإبضاع في الأصل على الحرمة ، بدليل أنه إذا استوت الإمارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عقمه وجب القول بالحرمة ، ولأن النكاح مشتمل على

المنافع العظيمة ، فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر، لوجب أن يكون مشروعا في حق الأممات لأن إيصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى (وبالوالدين إحسانا) ولما كان ذلك محرما علينا اشتباهه على وجه الاذلال والمضارة ، وإذا كان كذلك كان الأصل فيه هو الحرمة ، والحل إنما ثبت بالعارض، وإذا ثبت هذا ظهر أن الرجحان لجانِب الحرمة ، فهذا هو تقرير مذهب على رضى الله عنه في هذا الباب . أما إذا أخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء ، وهو أنه يجوز الجمع بين أختين في ملك البين، فإذا وطئ إحداهما حرمت الثانية، ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الأولى ببيع أو هبة أو عتق أو كتابة أو تزويج .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رضى الله عنه : نكاح الأخت في عدة الأخت البائن جائز ، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لا يجوز . حجة الشافعي : أنه لم يوجد الجمع فوجب أن لا يحصل المنع ، وإنما قلنا : إنه لم يوجد الجمع لأن نكاح المطابقة زائل ، بدليل أنه لا يجوز له وطؤها ، ولو وطئها يلزمه الحد ، وإنما قلنا : أنه لما لم يوجد الجمع وجب أن لا يحصل المنع ، لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات (وأحل لكم ما وراء ذلكم) ولا شبهة في انتفاء جميع تلك الموانع ، إلا كونه جمعا بين أختين ، فإذا ثبت بالدليل أن الجمع متف وجب القول بالجواز .

فان قيل : النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها .

قلنا : النكاح له حقيقة واحدة ، والحقيقة الواحدة يتمتع كونها موجودة معدومة معا ، بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما صح ذلك ، أما إذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتصنيف كان هذا القول فاسدا . وأما وجوب العدة ولزوم النفقة ، فاعلم أنه ان حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها ، وهذا لا ينتج أنه حصلت القدرة على حبسها للنكاح ؛ لأن استثناء عين التالى لا ينتج ، فبالجملة : فثبت حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول في الجملة ، فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه ، فذلك مما لا يقبله العقل ، وتخرج أحكام الشرع على وفق العقول ، أولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداهة العقول ، والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رحمة الله عليه : إذا أسلم الكافر وتحتة أختان اختار أيتها شاء وفارق الأخرى . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينهما وبينهما ، وان كان قد تزوج بإحداهما أولا وبالأخرى ثانيا ، اختار الأولى وفارق الثانية ، واحتج أبو بكر الرازي لأبي حنيفة بقوله (وأن تجمعوا بين الإختين) قال : هذا خطاب عام

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ  
وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

في تناول المؤمن والكافر ، وإذا ثبت أنه تناول الكافر وجب أن يكون النكاح فاسداً ، لأن النهي يدل على الفساد . فيقال له : انك بنيت هذا الاستدلال على أن الكفار غاطبون بفروع الشرائع وعلى أن النهي يدل على الفساد ، وأبو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الأصلين ، فان قال : فهما صحيحان على قولكم : فكان هذا الاستدلال لازماً عليكم فنقول : قولنا : الكفار غاطبون بفروع الشرائع لانفي به في أحكام الدنيا ، فانه مادام كافراً لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام ، وإذا أسلم سقط عنه كل ماضى بالاجماع ، بل المراد منه أحكام الآخرة ، وهو أن الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام ، إذا عرفت هذا فنقول : أجمعنا على أنه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود ، أو تزوج بها على سبيل القهر ، فبعد الاسلام يقر ذلك النكاح في حقه ، ثبت أن الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر أثره في الأحكام الدنيوية في حق الكافر ، وحجة الثباني : أن فيروز الديلمي أسلم على ثمان نسوة . فقال عليه الصلاة والسلام « اختر أربعة وفارق سائرهن » خيره بينهن ، وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله أعلم .

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (إلا ما ملكت أيمانكم) فيه الاشكال المشهور : وهو أن تقدير الآية حرمت عليكم أمهاتكم وكذا وكذا إلا ما ملكت أيمانكم ، وهذا يقتضى استثناء الماضى من المستقبل ، وإنه لا يجوز . وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله (ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد ماسلف) والمعنى أن ماضى منقور بدليل قوله (إن الله كان غفورا رحيما) ؟  
(النوع الرابع) عشر من المحرمات .

قوله تعالى ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلك

فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الاحصان في اللغة المنع ، وكذلك الحصانة ، يقال : مدينة حصينة ودرع حصينة ، أى مائة صاحبها من الجراحة . قال تعالى (وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم) بعناه لتمنعكم وتحرككم ، والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء ، والحصان بالكسر الفرس

الفعل، لمنعه صاحبه من الهلاك، والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنها فرجها من الفساد، قال تعالى (ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها)

واعلم أن لفظ الاحصان جاء في القرآن على وجوه: أحدها: الحرية كما في قوله تعالى (والذين يردون المحصنات) يعني الحرائر، ألا ترى أنه لو قدف غير حر لم يجلد ثمانين، وكذلك قوله (فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب) يعني الحرائر، وكذلك قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) أي الحرائر، وثانيها: العفاف، وهو قوله (محصنات غير مسافحات) وقوله (محصنين غير مسافحين) وقوله (والتي أحصنت فرجها) أي أعفته، وثالثها الاسلام: من ذلك قوله (فاذا أحصن) قيل في تفسيره: اذا أسلم، ورابعها: كون المرأة ذات زوج يقال: امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج، وقوله (والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم) يعني ذوات الأزواج، والدليل على أن المراد ذلك أنه تعالى عطف المحصنات على المحرمات، فلا بد وأن يكون الاحصان سببا للحرمة، ومعلوم أن الحرية والعفاف والاسلام لا تأثير له في ذلك، فوجب أن يكون المراد منه المزوجة، لأن كون المرأة ذات زوج له تأثير في كونها محرمة على الغير.

واعلم أن الوجوه الأربعة مشتركة في المعنى الأصلي القوي، وهو المنع، وذلك لأننا ذكرنا أن الاحصان عبارة عن المنع، فالحرية سبب لتحسين الانسان من نفاذ حكم التغير فيه، والعفة أيضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغي، وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو إليه النفس والشهوة، والزوج أيضا مانع للزوجة من كثير من الأمور، والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «من تزوج فقد حصن ثلثي دينه» ثبت أن المرجع بكل هذه الوجوه إلى ذلك المعنى القوي والله أعلم.

(المسألة الثانية) قال الواحدي: اختلف القراء في (المحصنات) فقرأوا بكسر الصاد وفتحها في جميع القرآن إلا التي في هذه الآية فانهم أجمعوا على الفتح فيها، فنقرأ بالكسر جعل الفعل لمن يعني: أسلمنا واخترن العفاف، وتزوجن وأحصن أنفسهن بسبب هذه الأمور. ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن، يعني أحصنن أزواجهن والله أعلم.

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله عليه: الثيب الذي إذا ذني يرحم، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يرحم. حجة الشافعي أنه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لإباحة الدم، فوجب أن يثبت إباحة الدم، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك بطريق الرحم. أما قولنا: حصل الزنا مع الاحصان، فهذا يعتمد اثبات قيدين: أحدهما: حصول الزنا ولاشك فيه. الثاني:

حصول الاحصان وهو حاصل ، لأن قوله تعالى (والمحصنات من النساء) يدل على أن المراد من المحصنة : المروجة ، وهذه المرأة مزوجة فهي محصنة ، ثبت أنه حصل الزنا مع الاحصان ، وإنما قلنا : أن الزنا مع الاحصان علة لإباحة الدم لقوله عليه الصلاة والسلام «لا يجل دم امرئ مسلم إلا لأحدى معان ثلاثة» ومنها قوله «وزنا بعد إحصان» جعل الزنا بعد الاحصان علة لإباحة الدم في حق المسلم، والمسلم محل لهذا الحكم . أما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان ، بدليل أن لام التعليل إنما دخل عليه . أقصى ما في الباب أنه حكم في حق المسلم ، أن الزنا بعد الاحصان علة لإباحة الدم ، إلا أن كونه مسلماً محل الحكم ، وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية إلى غير ذلك المحل ، والا لبطل القياس بالكلية . وأما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل ، وهي ماهية الزنا بعد الاحصان ، وهذه الماهية لما حصلت في حق الثيب الذي ، وجب أن يحصل في حقه إباحة الدم ، ثبت أنه مباح الدم . ثم هنا طريقان : أن شئنا اكتفينا بهذا القدر ، فأن ندعى كونه مباح الدم والخصم لا يقول به ، فصار محجوجاً ، أو نقول : لما ثبت أنه مباح الدم وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم لأنه لا قائل بالفرق .

فإن قيل : ما ذكرتم إن دل على أن الذي محصن ، فهنا ما يدل على أنه غير محصن ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «من أشرك بالله فليس بمحصن»

قلنا : ثبت بالدليل الذي ذكرناه أن الذي محصن ، وثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم أنه ليس بمحصن ، فنقول : إنه محصن بمعنى أنه ذات زوج ، وغير محصن بمعنى أنه لا يحد قاذفه ، وقوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» يجب حمله على أنه لا يحد قاذفه ، لا على أنه لا يحد على الزنا ، لأنه وصفه بوصف الشرك وذلك جنابة ، والمذكور عقيب الجنابة لا بد وأن يكون أمراً يصلح أن يكون عقوبة ، وقلنا : أنه لا يحد قاذفه يصلح أن يكون عقوبة ، أما قولنا : لا يحد على الزنا ، لا يصلح أن يكون عقوبة له ، فكان المراد من قوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» ما ذكرناه والله أعلم .

(المسألة الرابعة) في قوله (والمحصنات من النساء) قولان : أحدهما : المراد منها ذوات الأزواج ، وعلى هذا التقدير في قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وجهان : الأول : أن المرأة إذا كانت ذات زوج حُرمت على غير زوجها ، إلا إذا صارت ملكاً لإنسان فإنها تحل للباك ، الثاني : أن المراد بملك البين هنا ملك النكاح ، والمعنى أن ذوات الأزواج حرام عليكم إلا إذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينة بينهن وبين أزواجهن ، والمقصود من هذا الكلام الرجم عن الزنا والمتع من وطنهن إلا بنكاح جديد ، أو بملك يمين إن كانت المرأة مملوكة ، وعبر عن



ذلك بملك اليمين لأن ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك .

﴿القول الثاني﴾ أن المراد هنا بالمحصنات الحرائر ، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فيما ملكت أيمانكم) ذكر هنا المحصنات ثم قال بعده (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) كان المراد بالمحصنات هنا ما هو المراد هناك ، ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر ، فكذا هنا . وعلى هذا التقدير ففي قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وجهان : الأول : المراد منه إلا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الأربع ، فصار التقدير : حرمت عليكم الحرائر إلا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الأربع ، الثاني : الحرائر محرمات عليكم إلا ما أنبت الله لكم ملكا عليهن ، وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر شرائط المستبرة في الشريعة ، فهذا الأول في تفسير قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) هو المختار ، ويدل عليه قوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها ، فوجب أن يكون هنا مفسرا بذلك ، لأن تفسير كلام الله تعالى بكلام الله أقرب الطرق إلى الصدق والصواب والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقوا على أنه إذا سبي أحد الزوجين قبل الآخر وأخرج إلى دار الإسلام وقتت الفرقة . أما إذا سبيا معا فقال الشافعي رضي الله عنه : هنا تزول الزوجية ، ويحل للسالك أن يستبرئها بوضع الحمل إن كانت حاملا من زوجها ، أو بالحيض . وقال أبو حنيفة رحمه الله عليه : لا تزول . حجة الشافعي رضي الله عنه أن قوله (والمحصنات من النساء) يقتضي تحريم ذات الأزواج ثم قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) يقتضي أن عند طريان الملك ترفع الحرمة ويحصل الحل ، قال أبو بكر الرازي : لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب أن تقع الفرقة بشراء الأمة واتهاها وإرثها ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فيقال له : كأنك ما سمعت أن العام بعد التخصيص حجة في الباقي ، وأيضا : فالحاصل عند السبي إحداث الملك فيها ، وعند البيع نقل الملك من شخص إلى شخص فكان الأول أقوى ، فظهر الفرق .

﴿المسألة السادسة﴾ مذهب علي وعبد الرحمن بن عوف أن الأمة المنكحة إذا بيعت لا يقع عليها العلق ، وعليه إجماع الفقهاء اليوم ، وقال أبي بن حكيم وابن مسعود وابن عباس وجابر وأنس : إنها إذا بيعت طلقت . حجة الجمهور : أن عائشة لما اشترت برة وأعقتها خيرها النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ، ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة . ومنهم من روى في قصة برة أنه عليه الصلاة والسلام قال «بيع الأمة طلاقها» وحجة أبي كعب

وابن مسعود عموم الاستثناء في قوله (إلا ما ملكت أيما نكم) وحاصل الجواب عنه يرجع إلى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم. ثم إنه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله (كتاب الله عليكم) وفيه وجهان: الأول: أنه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فإن قوله (حرمت عليكم) يدل على معنى الكتبة فالتقدير: كتب عليكم تحريم ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله، وبجاء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله) الثاني: قال الزجاج: ويجوز أن يكون منصوبا على جهة الأمر، ويكون «عليكم» مفسرا له فيكون المعنى: الزموا كتاب الله.

ثم قال (وأحل لكم ما وراء ذلكم) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (وأحل لكم) على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله (حرمت عليكم) والباقر بن بفتح الألف والحاء عطفا على (كتاب الله) يعني كتب الله عليكم تحريم هذه الأشياء وأحل لكم ما وراءها.

(المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم) يقتضي حل كل من سوى الأصناف المذكورة، إلا أنه دل الدليل على تحريم أصناف آخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها.

(الصنف الأول) لا يجمع بين المرأة وبين عمتها وأختها، قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على أختها» وهذا خبر مشهور مستفيض، وربما قيل: إنه بلغ مبلغ التواتر، وزعم الخوارج أن هذا خبر واحد، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز، واحتجوا عليه بوجوه: الأول أن عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة، وخبر الواحد مطلق المتن ظاهر الدلالة، فكان خبر الواحد أضعف من عموم القرآن، فترجيحه عليه بمقتضى تقديم الأضعف على الأقوى وإنه لا يجوز. الثاني: من جملة الأحاديث المشهورة خبر معاذ، وإنه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لأنه قال: بم تحكم؟ قال بكتاب الله، قال فإن لم تجد قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقدم التسك بكتاب الله على التسك بالسنة، وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب، وأيضا فإنه قال: فإن لم تجد قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، علق جواز التسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة «إن» وهي للاشتراط، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط. الثالث: أن من الأحاديث المشهورة قوله عليه الصلاة والسلام «إذا روى لك عن حديث فاعرضه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإلا فردوه» فهذا الخبر يقتضي أن لا يقبل خبر الواحد

إلا عند موافقة الكتاب ، فإذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده . الرابع : أن قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) مع قوله عليه السلام «لا تنكح المرأة على عمتها» لا يخلو الحال فهما من ثلاثة أوجه : إما أن يقال : الآية نزلت بعد الخبر ، لحينئذ تكون الآية ناسخة للخبر لأنه ثبت أن العام إذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص ، وإما أن يقال : الخبر ورد بعد الكتاب ، فهذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لا يجوز ، وإما أن يقال : وردا معا ، وهذا أيضا باطل لأن على هذا التقدير تكون الآية وحدها مشبهة ، ويكون موضع الحجة بمجموع الآية مع الخبر ، ولا يجوز للرسول المعصوم أن يسعى في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة ، فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع أحدا هذه الآية إلا مع هذا الخبر ، وأن يوجب إجماعا ظاهرا على جميع الأمة أن لا ينفخوا هذه الآية إلى أحد إلا مع هذا الخبر ، ولو كان كذلك لزم أن يكون اشتراط هذا الخبر مساويا لاشتراط هذه الآية ، ولما لم يكن كذلك علينا فساد هذا القسم (الوجه الخامس) أن بتقدير أن تثبت صحة هذا الخبر قطعا ، إلا أن التسلك بالآية راجع على التسلك بالخبر . ويانه من وجهين : الأول : أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) نص صريح في التحليل كما أن قوله (حرم عليكم) نص صريح في التحريم . وأما قوله «لا تنكح المرأة على عمتها» فليس نصا صريحا لأن ظاهره إخبار ، وحمل الإخبار على النهي مجاز ، ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على التحريم أضعف من دلالة لفظ الإحلال على معنى الإباحة . الثاني : أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) صريح في تحليل كل ما سوى المذكورات ، وقوله «لا تنكح المرأة على عمتها» ليس صريحا في العموم ، بل احتماله للمعهود السابق أظهر .

(الوجه السادس) أنه تعالى استقصى في هذه الآية شرح أصناف المحرمات فعدمها خمسة عشر صنفا ، ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال (وأحل لكم ماوراء ذلكم) فلم يثبت الحل في كل من سوى هذه الأصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا ، وذلك لا يليق بكلام أحكم الحكمين ، فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب .

والجواب على وجوه : الأول : ما ذكره الحسن وأبو بكر الأصم ، وهو أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لا يقتضي إثبات الحل على سبيل التأيد ، وهذا الوجه عندي هو الأصح في هذا الباب ، والدليل عليه أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) إخبار عن إحلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان أن إحلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأيد أم لا ، والدليل على أنه لا يفيد التأيد : أنه يصح تقسيم هذا المفهوم إلى المؤيد وإلى غير المؤيد ، فيقال تارة (وأحل لكم ماوراء

ذلكم) أبداً ، وأخرى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) إلى الوقت القلاني ، ولو كان قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) صريحاً في التأييد لما كان هذا التقسيم ممكناً ، ولأن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لا يفيد إلا إحلال من سوى المذكورات ، وصريح العقل يشهد بأن الإحلال أعم من الإحلال المؤبد ومن الإحلال المؤقت ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لا يفيد إلاحل من عدا المذكورات في ذلك الوقت ، فأما ثبوت حلهم في سائر الأوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والإثبات ، وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتاً في ذلك الوقت ، وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصاً لذلك النص ولا نسخاً له ، فهذا وجه حسن معقول مقرر . وبهذا الطريق نقول أيضاً : إن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ليس نصاً في تأييد هذا التحريم ، وإن ذلك التأييد إنما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، لامن هذا اللفظ ، فهذا هو الجواب المتمد في هذا الموضع .

(الوجه الثاني) أنا لانسلم أن حرمة الجلع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة في الآية وبيانه من وجهين : الأول : أنه تعالى حرم الجلع بين الاختين ، وكونهما أختين يناسب هذه الحرمة لأن الأختية قرابة قرية ، والقرابة القرية تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة ، وكون إحداها ضرة الأخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة ، وبين الحالتين منافرة عظيمة ، فثبت أن كونها أختاً لهما يناسب حرمة الجلع بينهما في النكاح ، وقد ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مع الوصف المناسب له ، يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف فثبت أن قوله (وأن تجمعوا بين الاختين) يدل على كون القرابة القرية مانعة من الجلع في النكاح ، وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها ، فكان الحكم المذكور في الاختين مذكوراً في العمة والخالة من طريق الدلالة ، بل هنا أولى ، وذلك لأن العمة والخالة يشبهان الأم لبنت الأخ ولبنت الأخت ، وهما يشبهان الولد للعمة والخالة ، واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الأختية لمنع المضارة ، فكان قوله (وأن تجمعوا بين الاختين) مانعاً من العمة والخالة بطريق الأولى . الثاني : أنه نص على حرمة التزوج بأمهات النساء فقال (وأمهات نسائكم) ولفظ الأم قد ينطلق على العمة والخالة ، أما على العمة فلأنه تعالى قال مخبراً عن أولاد يعقوب عليه السلام (نبد إلهكم وإله آبائكم إبراهيم واسماعيل) فأطلق لفظ الأب على اسمعيل مع أنه كان عما ، وإذا كان المأمراً أن تكون العمة أمماً ، وأما إطلاق لفظ الأم على الخالة فيدل عليه قوله تعالى (ورفع أبويه على العرش) والمراد أبوه وخالته ، فإن أمه كانت متوفاة في ذلك الوقت ، فثبت بما

## أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَالِحِينَ

ذكرنا أن لفظ الأَم قد ينطلق على العمة والحالة ، فكان قوله (وأهات نسانكم) متناولاً للعمة والحالة من بعض الوجوه .

وإذا عرفت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) المراد ماوراء هؤلاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح أو بدلالة جلية ، أو بدلالة خفية ، وإذا كان كذلك لم تكن العمة والحالة خارجة عن المذكورات .

(الوجه الثالث) في الجواب عن شبه الخوارج أن نقول : قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) عام، وقوله «لا تتكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» خاص ، والخاص مقدم على العام ، ثم ههنا طريقان : تارة نقول : هذا الخبر بلغ في الشبهة مبلغ التواتر ، وتخصيص عموم القرآن بخبر المتواتر جائز ، وعندى هذا الوجه كالمكبرة ، لأن هذا الخبر وإن كان في غاية الشبهة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الأصل إلى رواية الأحاد لم يخرج عن أن يكون من باب الأحاد . وتارة نقول : تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز ، وتقريره مذكور في الأصول ، فهذا جملة الكلام في هذا الباب ، والمعتمد في الجواب عندنا الوجه الأول .

(الصف الثالث) من التخصيصات الداخلة في هذا العموم : أن المطلقة ثلاثاً لا تحل ، إلا أن هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) (الصف الرابع) تحريم نكاح المعتدة ، ودليله قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)

(الصف الخامس) من كان في نكاحه حرة لم يجز له أن يتزوج بالامة ، وهذا بالاتفاق . وعند الشافعى : القادر على طول الحرية لا يجوز له نكاح الامة ، ودليل هذا التخصيص قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فيما ملكت أيمانكم) وسيأتى بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب .

(الصف السادس) يحرم عليه التزوج بالخامسة ، ودليله قوله تعالى (مثنى وثلاث ورباع)

(الصف السابع) الملاعنة : ودليله قوله عليه الصلاة والسلام «الملاعنان لا يجتمعان أبداً»

قوله تعالى «أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَالِحِينَ»

فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (أن تبغوا) في محله قولان : الأول : أنه رفع على البدل من «ما» والتقدير : وأحل لكم ماوراء ذلكم وأحل لكم أن تبغوا ، على قراءة من قرأ (وأحل) يضم الألف . ومن قرأ بالفتح كان محل «أن تبغوا» نصباً . الثاني : أن يكون محله على القراءة التي نصب بزع الحائض كأنه قيل : لأن تبغوا ، والمعنى : وأحل لكم ماوراء ذلكم لارادة أن تبغوا بأموالكم وقوله (محسنين غير مسالحين) أى في حال كونكم محسنين غير مسالحين ، وقوله (محسنين) أى متعافين عن الزنا ، وقوله (غير مسالحين) أى غير زانين ، وهو تكرير للتأكيد . قال الليث : السفاح والمسالحة الفجور ، وأصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال : دموع سوافح ومسفوحة ، قال تعالى (أو دما مسفوحا) وفلان سفاح للدماء أى سفاك ، وسعى الزنا سفاحاً لأنه لاغرض للزاني إلا السفح النطفة .

فان قيل : أين مفعول تبغوا ؟

قلنا : التقدير : وأحل لكم ماوراء ذلكم لارادة أن تبغوهن ، أى تبغوا ماوراء ذلكم ، لحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه والله أعلم .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا مهر أقل من عشرة دراهم ، وقال الشافعي رضى الله عنه : يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه . احتج أبو حنيفة بهذه الآية ، وذلك لأنه تعالى قيد التحليل بقيد ، وهو الابتغاء بأموالهم ، والدرهم والدرهمان لا يسمى أموالاً ، فوجب أن لا يصح جعلها مهراً .

فان قيل : ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده أموال ، مع أنكم تجوزون كونها مهراً . قلنا : ظاهر هذه الآية يقتضى أن لا تكون العشرة كافية ، إلا أنا تركنا العمل بظاهر الآية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه ، فتمسك في الأقل من العشرة بظاهر الآية .

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف ، لأن الآية دالة على أن الابتغاء بالأموال جائز ، وليس فيها دلالة على أن الابتغاء بنير الأموال لا يجوز ، إلا على سبيل المقيس ، وأتمم لا تقولون به . ثم نقول : الذي يدل على أنه لا تقدير في المهر وجوه :

(الحجة الأولى) التمسك بهذه الآية ، وذلك لأن قوله (بأموالكم) مقابلة لجمع الجميع ، فيقتضى توزيع الفرد على الفرد ، فهذا يقتضى أن يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا ، والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء ، فيلزم من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح بأي شيء يسمى مالا من غير تقدير .

(الحجة الثانية) القسك بقوله تعالى (وَأَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْسِنِينَ غَيْرِ مُسَالِفِينَ) وقد فرضتم لمن فريضة نصف ما فرضتم) دلت الآية على سقوط النصف عن المذكور، وهذا يقتضي أنه لو وقع العقد في أول الأمر بدرهم أن لا يجب عليه إلا نصف درهم، وأنتم لا تقولون به.

(الحجة الثالثة) الأحاديث: منها ما روى أن امرأة جئ بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على ثمانين، فقال عليه الصلاة والسلام «رضيت من نفسك ثمانين» فقالت نعم فأجازها النبي صلى الله عليه وسلم، والظاهر أن قيمة الثمانين تكون أقل من عشرة دراهم، فإن مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لا يكون تزوجهما إلا على الثمانين يسكنان في غاية الفقر، ونمل هذا الإنسان يكون قليل القيمة جدا. ومنها ما روى عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من أعطى امرأة في نكاح كف دقيق أو سويق أو طعام فقد استحل» ومنها ما روى في قصة الواهب أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن أراد التزوج بها «انفس ولو غاتما من حديد» وذلك لا يساوي عشرة دراهم.

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مبرا لها مهر مثلها، ثم قال: إذا تزوج امرأة على خدمته سنة، فإن كان حراً فلها مهر مثلها، وإن كانت عبدا فلها خدمة سنة. وقال الشافعي رحمه الله عليه: يجوز جعل ذلك مبرا، احتج أبو حنيفة على قوله بوجوده: الأول: هذه الآية وذلك أنه تعالى شرط في حصول الحل أن يكون الابتغاء بالمال، والمال اسم للأعيان لا للنافع، الثاني: قال تعالى (فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) وذلك صفة الأعيان.

أجاب الشافعي عن الأول بأن الآية تدل على أن الابتغاء بالمال جائز، وليس فيه بيان أن الابتغاء بغير المال جائز أم لا، وعن الثاني: أن لفظ الابتغاء كما يتناول الأعيان يتناول النافع الملتزمة؛ وعن الثالث: أنه خرج الخطاب على الأعم الأغلب، ثم احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا لوجوه:

(الحجة الأولى) قوله تعالى في قصة شعيب (إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانين حجج) جعل الصداق تلك المنافع والأصل في شرع من تقدمنا البقاء إلى أن يطرأ التامع.

(الحجة الثانية) أن النبي صلى الله عليه وسلم هبت نفسها، لما لم يجد الرجل الذي أراد أن يتزوج بها شيئا، قال عليه الصلاة والسلام «هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة كذا، قال زوجتكها بما معك من

﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾

القرآن، وآفه أعلم.

(المسألة الرابعة) قال أبو بكر الرازي: دلت الآية على أن عتق الأمة لا يكون صداقا لها، لأن الآية تقتضي كون البضع مالا، وما روى أنه عليه السلام أعتق صفيه وجعل عتقها صداقا، فذاك من خواص الرسول عليه السلام.

(المسألة الخامسة) قوله (محسنين) فيه وجهان: أحدهما: أن يكون المراد أنهم يصيرون محسنين بسبب عقد النكاح، والثاني: أن يكون الإحصان شرطا في الإحلال المذكور في قوله (وأحل لكم ما وراء ذلكم) والاول أولى، لأن على هذا التقدير تبقى الآية عامة معلومة المعنى، وعلى هذا التقدير الثاني تكون الآية مجملة، لأن الإحصان المذكور فيه غير مبين، والمعلق على المجمل يكون مجملا، وحمل الآية على وجه يكون معلوما أولى من حملها على وجه يكون مجملا.

قوله تعالى ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾

فيه مسائل:

(المسألة الأولى) الاستمتاع في اللغة الاتِّفَاع، وكل ما انتفع به فهو متاع، يقال: استمتع الرجل بولده، ويقال فيمن مات في زمان شبابه: لم يتمتع بشبابه. قال تعالى (ربنا استمتع بعضنا ببعض) وقال (أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) يعني تعجلتم الاتِّفَاع بها، وقال (فاستمتعتم بخلافكم) يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا. وفي قوله (فما استمتعتم به منهن) وجهان الأول: فما استمتعتم به من المتكوحات من جماع أو عقد عليهن، فآتوهن أجورهن عليه، ثم أسقط الراجع إلى «ما» لعدم الالتباس كقوله (إن ذلك لمن عزم الأمور) فأسقط منه. والثاني: أن يكون «ما» في قوله (ما وراء ذلكم) بمعنى النساء «ومن» في قوله (منهن) للتبويض، والضمير في قوله «به» راجع إلى لفظ «ما» لأنه واحد في اللفظ، وفي قوله (فآتوهن أجورهن) إلى معنى «ما» لأنه جمع في المعنى، وقوله (أجورهن) أي مهورهن، قال تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا) إلى قوله (فانكحوهن بأذن أمهلهن وآتوهن أجورهن) وهي المهور، وكذا قوله (فآتوهن أجورهن) مهنا، وقال تعالى في آية أخرى (لا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتوهن أجورهن) وإنما سمي المهر أجرا لأنه بدل المنافع، وليس يبدل من الأعيان، كما سمي بدل منافع الدار والدابة أجرا وآفه أعلم.



الصحيحة لا تقر المهر

نصف المهر .

نعم عذتها حبيضة، قلت: هل يتوارثان؟ قال لا.

والدم ولحم الخنزير له .

وأما عمران بن الحصين فإنه قال : نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى ولم ينزل بعدها آية تنسخها

وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها، ومات ولم ينبتا عنه، ثم قال رجل برأيه ماشاء. وأما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فالشيعة يروون عنه إباحة المتعة، وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: لولا أن عمر بن الخطاب عن المتعة مازنى لإلاشقي، وروى محمد بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية أن عليا رضي الله عنه مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة، فقال أمير المؤمنين: انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الأهلية، فهذا ما يتعلق بالروايات. واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه: الأول: أن الوطء لا يمل إلا في الزوجة أو المملوكة لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) وهذه المرأة لاشك أنها ليست بمملوكة، وليست أيضا زوجة، ويدل عليه وجوه: أحدها: لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى (ولكم نصف ما ترك أزواجكم) وبالاتفاق لا توارث بينهما، وثانيها: وثبت النسب، لقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش» وبالاتفاق لا يثبت، وثالثها: ولوجبت العدة عليها، لقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) واعلم أن هذه الحجج كلام حسن مقرر.

(الحجة الثانية) ما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال في خطبته: متعتنا كأننا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنها وأعاقب عليها، ذكر هذا الكلام في جمع الصحابة وما أنكر عليه أحد، فالحال هنا لا يخلو إما أن يقال: أنهم كانوا عاقلين بجمرة المتعة فسكتوا، أو كانوا عاقلين بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداينة، أو ما عرفوا إباحتها ولا حرمتها، فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك، والأول هو المطلوب، والثاني يوجب تكفير عمر، وتكفير الصحابة لأن من علم أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم بإباحة المتعة، ثم قال: إنها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله، ومن صدقه عليه مع علمه بكونه محظورا كافرا، كان كافرا أيضا. وهذا يقتضي تكفير الأمة وهو على ضد قوله (كنتم خير أمة)

(والقسم الثالث) وهو أنهم ما كانوا عاقلين بكون المتعة مباحة أو محظورة فلهذا سكتوا، فهذا أيضا باطل، لأن المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح، واحتياج الناس إلى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل، ومثل هذا يمنع أن يبقى مخفيا، بل يجب أن يشتهر العلم به، فكما أن الكل كانوا عارفين بأن النكاح مباح، وأن إباحتها غير منسوخة، وجب أن يكون الحال في المتعة كذلك، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن الصحابة إنما سكتوا عن الإنكار على عمر رضي الله عنه لأنهم كانوا عاقلين بأن المتعة صارت منسوخة في الإسلام.

فان قيل : ما ذكرتم يطل بما أنه روى أن عمر قال : لا أوتي رجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجته ، ولا شك أن الرجم غير جائز ، مع أن الصحابة ما أنكروا عليه حين ذكر ذلك ، فدل هذا على أنهم كانوا يسكتون عن الإنكار على الباطل .

قلنا : لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزرع والسياسة ، ومثل هذه السياسات جائزة للإمام عند المصلحة ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قال «من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشرط ماله» ثم إن أخذ شرط المال من مانع الزكاة غير جائز ، لكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك للبالغة في الزجر ، فكذا ههنا والله أعلم .

(الحجة الثالثة على أن المتعة محرمة) ماروى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد ابن علي عن أبيهما عن علي : أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحرم الانسية . وروى الربيع بن سبرة الجهمي عن أبيه قال : غلبت علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره إلى الحكمة يقول «يا أيها الناس إني أمرتكم بالاستمتاع من هذه النساء ألا وإن الله قد حرمها عليكم إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سيئها ولا تأخذوا بما آتيتهن من شيئاً» وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «متعة النساء حرام» وهذه الأخبار الثلاثة ذكرها الواحد في البسيط ، وظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعاً ، لأننا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ ، ومجرد النكاح ليس كذلك ، أما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه .

(الحجة الأولى) التسك بهذه الآية أعنى قوله تعالى (أن تبغوا بأموالكم محسنين غير مسافحين) فإستمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) وفي الاستدلال بهذه الآية طريقان :

(الطريق الأول) أن تقول: نكاح المتعة داخل في هذه الآية ، وذلك لأن قوله (أن تبغوا بأموالكم) يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأييد ، ومن ابتغى بماله على سبيل التأيت ، وإذا كان كل واحد من القسمين داخل في قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبغوا بأموالكم) يقتضى حل القسمين ، وذلك يقتضى حل المتعة .

(الطريق الثاني) أن تقول : هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة ، وبيانه من وجوه : الأول : ماروى أن أبي بن كعب كان يقرأ (فاستمعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن) وهذا أيضاً هو قراءة ابن عباس ، والأمة ما أنكروا عليهما في هذه القراءة ، فكان ذلك إجماعاً من الأمة على صحة هذه القراءة ، وتقديره ما ذكرتموه في أن عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة

ما أنكروا عليه كان ذلك إجماعاً على صحة ما ذكرنا ، وكذا هنا ، وإذا ثبت بالإجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب . الثاني : أن المذكور في الآية إنما هو مجرد الابتغاء بالمال ، ثم نه تعالى أمر بآياتهن أجورهن بعد الاستمتاع بهن ، وذلك يدل على أن مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ، ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون إلا في نكاح المتعة ، فأما في النكاح المطلق فهناك الحل إنما يحصل بالعقد ، ومع الولي والشهود ، ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل ، فدل هذا على أن هذه الآية مخصوصة بالمتعة . الثالث : أن في هذه الآية أوجب إتياء الأجور بمجرد الاستمتاع ، والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع ، فأما في النكاح فإتياء الأجور لا يجب على الاستمتاع بالية ، بل على النكاح ، ألا ترى أن مجرد النكاح يلزم نصف المهر ، فظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعاً ، لأننا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ . ومجرد النكاح ليس كذلك . الرابع : أننا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة ، لأنه تعالى قال في أول هذه السورة (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ثم قال (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) أما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكماً جديداً ، فكان حمل الآية عليه أولى والله أعلم .

(الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة) أرب الأمة بمجمة على أن نكاح المتعة كان جائزاً في الإسلام ، ولا خلاف بين أحد من الأمة فيه ، إنما الخلاف في طريان الناسخ ، فنقول : لو كان الناسخ موجوداً لكان ذلك الناسخ إما أن يكون معلوماً بالتواتر ، أو بالأحاد ، فإن كان معلوماً بالتواتر ، كان على بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين متكفين لما عرف بثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك يوجب تكفيرهم ، وهو باطل قطعاً ، وإن كان ثابتاً بالأحاد فهذا أيضاً باطل ، لأنه لما كان ثبوت إباحة المتعة معلوماً بالإجماع والتواتر ، كان ثبوته معلوماً قطعاً ، فلو نسخناه بنسخ الواحد لزم جعل المظنون رافعاً للقطع وإنه باطل . قالوا : وما يدل أيضاً على بطلان القول بهذا النسخ أن أكثر الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحر الأهلية يوم خيبر ، وأكثر الروايات أنه عليه الصلاة والسلام أباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح ، وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر ، وذلك يدل على فساد ما روى أنه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر ، لأن الناسخ يتمتع تقديمه على المنسوخ ، وقول من يقول : أنه حصل التحليل مراراً والنسخ مراراً ضعيف ، لم يقل به أحد من المعتبرين ، إلا الذين أرادوا إزالة التناقض عن هذه الروايات .

(الحجة الثالثة) ما روى أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر : تمتعتان كانتا مشروعيتين في عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنهما : متعة الحج ، ومتعة النكاح ، وهذا منه تنصيص على أن متعة النكاح كانت موجودة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقوله : وأنا أنهى عنهما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم مانسخته ، وإنما عمر هو الذي نسخته . وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الكلام يدل على أن حل المتعة كان ثابتاً في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه عليه السلام مانسخته ، وأنه ليس ناسخ الانسخ عمر ، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يصير منسوخاً لأن ما كان ثابتاً في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخته الرسول ، يمتنع أن يصير منسوخاً بنسخ عمر ، وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال : إن الله أنزل في المتعة آية وما نسخها بآية أخرى ، وأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ، ثم قال رجل برأيه ماشاء ، يريد أن عمر نهى عنها . فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة .

والجواب عن الوجه الأول أن نقول : هذه الآية مشتملة على أن المراد منها نكاح المتعة ويانه من ثلاثة أوجه : الأول : أنه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح أولاً في قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ثم قال في آخر الآية (وأحل لكم ما وراء ذلكم) فكان المراد بهذا التطليل ما هو المراد هناك بهذا التحريم ، لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح ، فالمراد بالتطليل هنا أيضاً يجب أن يكون هو النكاح . الثاني : أنه قال (محصنين) والاحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح . والثالث : قوله (غير مسافحين) سمي الزنا سفاحاً لأنه لا مقصود فيه إلا سفح الماء ، ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح ، والمتعة لا يراد منها إلا سفح الماء فكان سفاحاً ، هذا ما قاله أبو بكر الرازي . أما الذي ذكره في الوجه الأول : فكانه تعالى ذكر أصناف من يحرم على الإنسان وطوئهن ، ثم قال (وأحل لكم ما وراء ذلكم) أي وأحل لكم وطء ما وراء هذه الأصناف ، فأى فساد في هذا الكلام؟ وأما قوله ثانياً : الاحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه ذليلاً ، وأما قوله ثالثاً : الزنا إنما سمي سفاحاً ، لأنه لا يراد منه إلا سفح الماء ، والمتعة ليست كذلك ، فإن المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل الله ، فإن قلتم : المتعة محرمة ، فنقول : هذا أول البحث ، فلم قلتم : إن الأمر كذلك ، فظهر أن الكلام رغو ، والذي يجب أن يعتمد عليه في هذا الباب أن نقول : إننا لا نتكر أن المتعة كانت مباحة ، إنما الذي نقوله : إنها صارت منسوخة ، وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على أنها مشروعة لم يكن ذلك قادحاً في غرضنا ، وهذا هو الجواب أيضاً عن تمسكهم بقراءة أبي وابن عباس ، فإن تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تعدل إلا على أن المتعة كانت مشروعة ، ونحن لا نتازع فيه ، إنما الذي نقوله : إن النسخ طرأ عليه ، وما ذكرتم من الدلائل

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

عَلِيماً حَكِيماً ﴿٢٤﴾

لا يدفع قولنا ، وقولهم : الناسخ إما أن يكون متواتراً أو آحاداً .  
قلنا : لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ، ثم إن عمر رضي الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكره وعرفوا صدقه فيه فسلموا الأمر له .  
قوله : إن عمر أضاف النهي عن المتعة إلى نفسه .

قلنا : قد يتنا أنه لو كان مراده أن المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم وأنا أنهي عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ، ويفضى ذلك إلى تكفير أمير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه ، وكل ذلك باطل ، فلم يبق إلا أن يقال : كان مراده أن المتعة كانت مباحة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهي عنها لما ثبت عندى أنه صلى الله عليه وسلم نسخها ، وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا وأما علم .

ثم قال تعالى ﴿فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ والمعنى أن إتيانهن أجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة ، وذكر صاحب الكشف في قوله (فريضة) ثلاثة أوجه : أحدها : أنه حال من الأجور بمعنى مفروضة . وثانها : أنها وضعت موضع إتياء ، لأن الإتياء مفروض . وثالثها : أنه مصدر مؤكد ، أى فرض ذلك فريضة .

ثم قال تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما تراضيتُم به من بعد الفريضة أن الله كان عليماً حَكِيماً﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا : المراد أنه إذا كان المهر مقدراً بمقدار معين ، فلا حرج في أن تحط عنه شيئاً من المهر أو تبرئه عنه بالكلية ، فعلى هذا : المراد من التراضى الحط من المهر أو الإبراء عنه ، وهو كقوله تعالى ﴿فإن طاب لکم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾ وقوله (إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) وقال الزجاج معناه : لا إثم عليكم في أن تهب المرأة للزوج مهرها ، أو يهب الزوج للمرأة تمام المهر إذا طلقها قبل الدخول . وأما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا : المراد من هذه الآية أنه إذا انقضى أجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة ، فإن قال لها : زيدنى في الأيام وأزيدك

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ

في الآية كانت المرأة بالخيار، ان شئت فعلت، وان شئت لم تفعل، فهذا هو المراد من قوله (ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة) أى من بعد المقدار المذكور أولاً من الأجر والأجل.

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضى الله عنه: إلحاق الزيادة في الصداق جائز، وهى ثابتة ان دخل بها أو مات عنها، أما إذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة، وكان لها نصف المسمى في العقد. وقال الشافعى رحمه الله عليه: الزيادة بمنزلة الهبة، فان أقبضها ملكته بالقبض، وان لم يقبضها بطلت. احتج أبو بكر الرازى لأبي حنيفة بهذه الآية بقوله (لا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة) يتناول ماوقع التراضى به في طرفي الزيادة والنقصان، فكان هذا بمومه يدل على جواز إلحاق الزيادة بالصداق، قال: بل هذه الآية بالزيادة أخص منها بالنقصان؛ لأنه تعالى علقه بتراضيهما، والبراءة والخط لا يحتاج إلى رضا الزوج، والزيادة لا تصح إلا بقبوله، فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعاً دل على أن المراد هو الزيادة.

والجواب: لم لا يجوز أن تكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاجة؟ وهو أنه إذا طلقها قبل الدخول، فان شئت المرأة أبرأته عن النصف، وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر، وبهذا التقدير يكون قد زادها عما وجب عليه تسليمها، وأيضاً عندنا أنه لا جناح في تلك الزيادة إلا أنها تكون هبة، والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة أن هذه الزيادة لو التحقت بالأصل لكان إما مع بقاء العقد الأول، أو بعد زوال العقد، والأول باطل، لأن العقد لما انعقد على القدر الأول، فلو انعقد مرة أخرى على القدر الثاني، لكان ذلك تكويناً لذلك العقد بعد ثبوته، وذلك يقتضى تحصيل الحاصل وهو محال. والثاني باطل لانقضاء الإجماع على أن عند إلحاق الزيادة لا يرتفع العقد الأول، ثبت فساد ما قالوه والله أعلم. ثم إنه تعالى لما ذكر في هذه الآية أنواعاً كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال، بين أنه علم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها غافية أصلاً، وحكيم لا يشرع الأحكام إلا على وفق الحكمة، وذلك يوجب التسليم لأوامره والالتقاء لأحكامه والله أعلم.

(النوع السابع) من التكاليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيما نكح من

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قِيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخَذَاتٍ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَنْتُمْ فَانْكِحُوا بِأَحْشَنِ فَعَلَيْنِ نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢٥»

قياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بأذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فإن أنكِحوا بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم  
اعلم أنه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل : بين فيمن يحل أنه متى يحل ، وعلى أى وجه يحل  
قال (ومن لم يستطع منكم طولا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ الكسائي (المحصنات) بكسر الصاد ، وكذلك (محصنات غير مسافحات) وكذلك (فعليهن نصف ما على المحصنات) كلها بكسر الصاد ، والباقيون بالفتح ، فالفتح معناه ذوات الأزواج ، والكسر معناه العفائف والحرائر والله أعلم .

(المسألة الثانية) الطول : الفضل ، ومنه التطول وهو الفضل ، وقال تعالى (ذى الطول) ويقال : تطاول لهذا الشيء أى تناوله ، كما يقال : يدفلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة من الطول الذى هو خلاف القصر ؛ لأنه إذا كان طويلا فقيه كال وزيادة ، كما أنه إذا كان قصيرا فقيه قصور وقصان ، وسعى الفنى أيضاً طولا ، لأنه ينال به من المراتد مالا ينال عند الفقر ، كما أن بالطول ينال مالا ينال بالقصر .

إذا عرفت هذا فنقول : الطول القدرة ، واتصافه على أنه مفعول «يستطع» و«أن يتكح» فى موضع النصب على أنه مفعول القدرة .

فان قيل : الاستطاعة هى القدرة ، والطول أيضا هو القدرة ، فيصير تقدير الآية : ومن لم يقدر



منكم على القدرة على نكاح المحصنات ، فإنا فائدة هذا التكرير في ذكر القدرة ؟  
قلنا : الأمر كما ذكرت ، والأول أن يقال : المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات ، وعلى هذا الوجه يزول الإشكال ، فهذا ما يتعلق باللغة .

أما ما قاله المفسرون فوجوه : الأول : ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح أمة . الثاني : أن يفسر النكاح بالوطء ، والمعنى : ومن لم يستطع منكم طولا ووطء الحرائر فلينكح أمة ، وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فإنه يجوز له التزوج بالأمة . وهذا التفسير لا يتفق بمذهب أبي حنيفة ، فإن مذهبه أنه إذا كان تحته حرة لم يجوز له النكاح بالأمة . سواء قدر على التزوج بالحرة أو لم يقدر . والثالث : الاكتفاء بالحرة ، فله أن يتزوج بالأمة سواء كان تحته حرة أو لم يكن ، كل هذه الوجوه إنما حصلت ، لأن لفظ الاستطاعة يحتمل لكل هذه الوجوه (المسألة الثالثة) المراد بالمحصنات في قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) هو الحرائر ، ويدل عليه أنه تعالى أثبت عند تعدد نكاح المحصنات نكاح الاماء ، فلا بد وأن يكون المراد من المحصنات من يكون كالنفس للاماء ، والوجه في تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد : أنهم أحسن بحريتين عن الأحوال التي تقدم عليها الاماء ، فإن الظاهر أن الأمة تكون خراجه ولاجة ممتنة مبتذلة ، والحرة مصونة محصنة من هذه النقائص ، وأما على قراءة من قرأ بكسر الصاد ، فالمعنى أنهم أحسن أنفسهم بحريتين .

(المسألة الرابعة) مذهب الشافعي رضي الله عنه : أن الله تعالى شرط في نكاح الاماء شرائط ثلاثة ، اثنان منها في النكاح ، والثالث في المنكوحة ، أما اللذان في النكاح . فأحدهما : أن يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق ، وهو معنى قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة .  
فإن قيل : الرجل إذا كان يستطيع التزوج بالأمة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة ، فمن أين هذا التفاوت ؟

قلنا : كانت العادة في الاماء تخفيف مهورهن ونفقتن لاشتغالهن بخدمة السادات ، وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت .

(وأما الشرط الثاني) فهو المذكور في آخر الآية وهو قوله (ذلك لمن خشى العنت منكم) أي بلغ العدة في العزوبة .

(وأما الشرط الثالث) المتبر في المنكوحة ، فإن تكون الأمة مؤمنة لا كافرة ، فإن الأمة

٥٨ قوله تعالى «ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات، الآية

إذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين : الرق والكفر، ولا شك أن الولد تابع للأُم في الحرية والرق، وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر، فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر، فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الأمة .

وأما أبو حنيفة رضي الله عنه فيقول : إذا كان تحتها حرة لم يحز له نكاح الأمة ، أما إذا لم يكن تحتها حرة جاز له ذلك، سواء قدر على نكاح الحرة أو لم يقدر ، واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين : الأول : أنه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة، ثم ذكر عقبيه الزوج بالأمة ، وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لأن الإنسان قد يحتاج إلى الجماع ، فإذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها ، وجب أن يؤذن له في نكاح الأمة ، إذا ثبت هذا فنقول : الحكم إذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه ، فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم ممللا بذلك الوصف ، إذا ثبت هذا فنقول : لو كان نكاح الأمة جائزا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثر في هذا الحكم البتة ، لكننا بينا دلالة الآية على أن له أثرا في هذا الحكم ، ثبت أنه لا يجوز الزوج بالأمة مع القدرة على طول الحرة . الثاني : أن تمسك بالآية على سبيل المفهوم ، وهو أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه ، والدليل عليه أن القائل إذا قال : الميث اليهودي لا يصير شيئا ، فإن كل أحد يضحك من هذا الكلام ويقول : إذا كان غير اليهودي أيضا لا يصير فافائدة التقييد بكونه يهوديا ، فلما رأينا أن أهل العرف يستجوبون هذا الكلام ويعملون ذلك الاستباح بهذه الالة ، علمنا اتفاق أرباب اللسان على أن التقييد بالصفة يقتضى نفي الحكم في غير محل التقييد . قال أبو بكر الرازي : تخصيص هذه الحالة بذكر الإباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه ، كقوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) ولا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحالة ، وقوله (لا تأكلوا الرزبا أضلغا مضاعفا) لا دلالة فيه على إباحة الأكل عند زوال هذه الحالة ، فيقال له : ظاهر اللفظ يقتضى ذلك ، إلا أنه ترك العمل به بدليل منفصل ، كما أن عندك ظاهر الأمر للوجوب ، وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل ، والسؤال الجيد على التسلك بالآية ما ذكرناه ، حيث قلنا : لم لا يجوز أن يكون المراد من النكاح الوطء ، والتقدير : ومن لم يستطع منكم وطء الحرة ، وذلك عندمن لا يكون تحت حرة ، فانه يجوز له نكاح الأمة ، وعلى هذا التقدير تنقلب الآية حجة لآبي حنيفة .

وجوابه : أن أكثر المفسرين فسروا الطول بالفتى ، وعدم الفتى تأثيره في عدم القدرة على العقد ، لا في عدم القدرة على الوطء . واحتج أبو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات ، كقوله تعالى

(فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وقوله (وانكحوا الايماى منكم) وقوله (واحل لكم ما وراء ذلكم) وقوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وهو متناول للاماء الكتانيات . والمراد من هذا الاحصان العفة .

والجواب : ان آيتنا خاصة ، والخاص مقدم على العام ، ولانه دخلها التخصيص فيما إذا كان تحت حرة ، وإنما خصت صونا للولد ، عن الارقاق ، وهو قائم في محل النزاع .

(المسألة الخامسة) ظاهر قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) يقتضى كون الايمان معتبرا فى الحرية ، فعلى هذا : لو قدر على حرة كناية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له أن يتزوج الامة ، وأكثر العلماء أن ذكر الايمان فى الحرائر ندى واستحباب ، لانه لافرق بين الحرية الكتانية وبين المؤمنة فى كثرة المؤنة وقتلها .

(المسألة السادسة) من الناس من قال : انه لا يجوز التزوج بالكتانيات البتة ، واحتجوا بهد الآيات ، فقالوا : انه تعالى بين أن عند المعز عن نكاح الحرية المسلمة يتعين له نكاح الامة المسلمة ، ولو كان التزوج بالحرية الكتانية جائزا ، لكان عند المعز عن الحرية المسلمة لم تكن الامة المسلمة متعينة ، وذلك ينفي دلالة الآية . ثم أكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) وقد بينا بالدلائل الكثيرة فى تفسير هذه الآية أن الكتانية مشركة .

(المسألة السابعة) الآية دالة على التحذير من نكاح الاماء ، وأنه لا يجوز الاقدام عليه إلا عند الضرورة ، والسبب فيه وجوه : الأول : أن الولد يتبع الأم فى الرق والحرية ، فإذا كانت الأم رقيقة عاق الولد رقيقا ، وذلك يوجب النقص فى حق ذلك الانسان وفى حق ولده . والثانى : أن الامة قد تكون تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت فى غاية الوقاحة ، وربما تعودت الفجور ، وكل ذلك ضرر على الأزواج . الثالث : أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج ، فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخوص الحرية ، فربما احتاج الزوج إليها جدا ولا يجد الياسيلا لأن السيد يتمتعها ويحبسها . الرابع : أن المولى قد يبيعها من إنسان آخر ، فعلى قول من يقول : بيع الامة مطلقا ، تصير مطلقة شاء الزوج أم أبى ، وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثانى بها ويولدها ، وذلك من أعظم المضار . الخامس : أن مهرها ملك لمولاهما ، فهى لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ، ولا على إبرائه عنه ، بخلاف الحرية ، فهذه الرجوه ما أذن الله فى نكاح الامة إلا على سبيل الرخصة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فما ملكت أيمانكم من فتيانكم المؤمنات﴾ فيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (فما ملكت أيمانكم) أى فليزوج بما ملكت أيمانكم . قال ابن عباس : يريد جارية أخذك ، فإن الإنسان لا يجوز له أن يتزوج بجارية نفسه .

(المسألة الثانية) الفتيات: المملوكات جمع فتاة ، والمبدقى ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم «لا يقولن أحدكم عبدى ولكن ليقُل فتأى وفتاتى» ويقال للجارية الحديثة : فتاة ، وللغلام فتى ، والأمة تسمى فتاة ، يجوز أن كانت أوشابة ، لأنها كالشابة فى أنها لا توقر توقير الكبير .

(المسألة الثالثة) قوله (من فتياتكم المؤمنات) يدل على تقييد نكاح الأمة بما إذا كانت مؤمنة فلا يجوز الزوج بالأمة الكتائية ، سواء كان الزوج حراً أو عبداً ، وهذا قول بمجاهد وسعيد والحسن ، وقول مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : يجوز التزوج بالأمة الكتائية .

حجة الشافعى رضى الله عنه : أن قوله (من فتياتكم المؤمنات) تقييد لجواز نكاح الأمة بكونها مؤمنة ، وذلك يبنى جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما فى مسألة طول الحرية ، وأيضا قال تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن)

حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه : النض والقياس : أما النص فالعمومات التى ذكرنا تمسك بها فى طول الحرية ، وآكدتها قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) وأما القياس فهو أننا أجمعنا على أن الكتائية الحرة مباحة ، والكتائية المملوكة أيضا مباحة ، فكذلك إذا تزوج بالكتائية المملوكة وجب أنه يجوز .

والجواب عن العمومات : أن دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات ، وعن القياس : أن الشافعى قال : إذا تزوج بالحرمة الكتائية فهناك نقص واحد ، أما إذا تزوج بالأمة الكتائية فهناك نوعان من النقص : الرق والكفر ، فظهر الفرق .

ثم قال تعالى (وإنه أعلم بأيمانكم) قال الزجاج : معناه اعملوا على الظاهر فى الإيمان فإنكم مكلفون بظواهر الأمور ، وإنه يتولى السرائر والحقائق .

ثم قال تعالى (بعضكم من بعض) وفيه وجهان : الأول : كلكم أولاد آدم فلا تداخلكم أنفس من تزوج الاماء عند الضرورة . والثانى : أن المعنى : كلكم مشتركون فى الإيمان ، والإيمان أعظم الفضائل ، فإذا حصل الاشتراك فى أعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراه غير ملتفت إليه ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وقوله (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) قال الزجاج : فهذا الثانى أولى لتقدم ذكر المؤمنين ، ولأن الشرف يشرف الإسلام أولى منه بسائر الصفات ، وهو أقوى قول الشافعى رضى الله عنه : أن الإيمان شرط لجواز

نكاح الأمة .

واعلم أن الحكمة في ذكر هذه الكلمة أن العرب كانوا يفتخرون بالأنساب ، فأعلم في ذكر هذه الكلمة أن الله لا ينظر ولا يلتفت إليه . روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال « ثلاث من أمر الجاهلية : الطعن في الأنساب ، والفخر بالأحساب ، والاستسقاء بالانواء ، ولا يدعها الناس في الاسلام » وكان أهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين ، فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن أخلاق أهل الجاهلية .

ثم إنه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) اتفقوا على أن نكاح الأمة بدون إذن سيدها باطل ، ويدل عليه القرآن والقياس . أما القرآن فهو هذه الآية فان قوله تعالى ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ يقتضي كون الاذن شرطا في جواز النكاح ، وإن لم يكن النكاح واجبا . وهو كقوله عليه الصلاة والسلام « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » فالسلم ليس بواجب ، ولكنه إذا اختار أن يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط ، كذلك النكاح وإن لم يكن واجبا ، لكنه إذا أراد أن يتزوج أمة ، وجب أن لا يتزوجها إلا بإذن سيدها . وأما القياس : فهو أن الأمة ملك للسيد ، وبعد التزوج يبطل عليه أكثر منافعها ، فوجب أن لا يجوز ذلك إلا بإذنه . واعلم أن لفظ القرآن مقتصر على الأمة ، وأما البعد فقد ثبت ذلك في حقه بالحديث عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا تزوج العبد بفير اذن السيد فهو عاهر »

(المسألة الثانية) قال الشافعي رضى الله عنه : المرأة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها إلا بإذن الولي . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يصح ، احتج الشافعي بهذه الآية ، وتقريره أن الضمير في قوله ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ عائد إلى الاماء ، والأمة ذات موصوفة بصفة الرق ، وصفة الرق صفة زائلة ، والاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا يتناول الاشارة إلى تلك الصفة ، ألا ترى أنه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه بحث في ميمه ، ثبت أن الاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة ، باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية ، وإذ ثبت هذا فنقول : قوله ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ اشارة إلى الاماء ، فهذه الاشارة وجب أن تكون باقية حال زوال الرق عنهن ، وحصول صفة الحرية لهن ، وإذا كان كذلك فالخبرة البالغة العاقلة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على إذن وليها ، وإذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في سائر الصور ؛ ضرورة أنه لا قائل بالفرق . احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على فساد قول الشافعي

في هذه المسألة فقال: مذهبه أنه لا عبارة للبرأة في عقد النكاح، فلي هذا لا يجوز للبرأة أن تزوج أمته، بل مذهبه أن توكل غيرها بتزويج أمته. قال: وهذه الآية تبطل ذلك، لأن ظاهر هذه الآية يدل على الاكتفاء بحصول إذن أهلها، فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الآية،

والجواب من وجوه: الأول: أن المراد بالاذن الرضا. وعقدنا أن رضا المولى لا بد منه، فأما أنه كاف فليس في الآية دليل عليه، وثانيها: أن أهلن عبارة عن يقدر على نكاحهن، وذلك إما المولى إن كان رجلا، أو ولي مولاهما إن كان مولاهما امرأة. وثالثها: هب أن الأهل عبارة عن المولى، لكنه عام يتناول الذكور والإناث، والدلائل البالغة على أن المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه الصلاة والسلام «العاهر هي التي تنكح نفسها» ثبت بهذا الحديث أنه لا عبارة لها في نكاح نفسها، فوجب أن لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكتها، ضرورة أنه لا قائل بالفرق والله أعلم. ثم قال تعالى «وأتوهن أجورهن بالمعروف» وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) في تفسير الآية قولان: الأول: أن المراد من الأجور: المهور، وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب مهرها إذا نكحها، سمي لها المهر أو لم يسم، لأنه تعالى لم يفرق بين من سمي، وبين من لم يسم في إيجاب المهر، ويدل على أنه قد أريد مهر المثل قوله تعالى (بالمعروف) وهذا إنما يطابق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) الثاني: قال القاضي: أن المراد من أجورهن النفقة عليهن، قال هذا القائل: وهذا أولى من الأول، لأن المهر مقدر، ولا معنى لاشتراط المعروف فيه، فكانه تعالى بين أن كونها أمة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفائها كما في حق الحرة إذا حصلت التخلي من المولى بينه وبينها على العادة، ثم قال القاضي: اللفظ وإن كان يحتمل ما ذكرناه فأكثر المفسرين يحملونه على المهر، وحملوا قوله (بالمعروف) على إيصال المهر إليها على العادة الجلية عند المطالبة من غير مطل وتأخير.

(المسألة الثانية) نقل أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن بعض أصحاب مالك أن الأمة هي المستحقة لقبض مهرها، وإن المولى إذا أجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للأجر دونها وهؤلاء احتجوا في المهر بهذه الآية، وهو قوله (وأتوهن أجورهن) وأما الجمهور فأنهم احتجوا على أن مهرها لمولاهما بالنص والقياس، أما النص فقوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) وهذا ينفي كون المملوك مالكاً لشيء أصلا، وأما القياس فهو أن المهر وجب عرضا عن منافع البضع، وتلك المنافع مملوكة للسيد، وهو الذي أباحها للزوج بقيد النكاح، فوجب أن

يكون هو المستحق لبدلها .

والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه : الأول : انا إذا حملنا لفظ الأجور في الآية على النفقة زال السؤال بالكلية . الثاني : أنه تعالى إنما أضاف إتياء المهور اليهن لأنه ثبت بضعهن وليس في قوله (وآتوهن) ما يوجب كون المهر ملكا لهن ، ولكنه عليه الصلاة والسلام قال «العبد وما في يده لمولاه» فيصير ذلك المهر ملكا للولي بهذه الطريق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿محصنات غير مسالحات ولا منتخذات أخدان﴾ وفيه مسائلتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : محصنات أى عفاف ، وهو حال من قوله (فانكحوهن) باذن أهلهن ، فظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء ، واختلف الناس في أن نكاح الزواني هل يجوز أم لا ؟ وسندكره في قوله (الزاني لا ينكح إلا زانية) والأكثر على أنه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله (غير مسالحات) أى غير زوان (ولا منتخذات أخدان) جمع خدن ، كالتراب جمع ترب ، والخدن الذى يخادتك وهو الذى يكون مملك في كل أمر ظاهر وباطن . قال أكثر المفسرين : المسالحة هى التى تؤاجر نفسها مع أى رجل أرادها ، والى تتخذ الخدن فى التى تتخذ خدنا معنا ، وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين ، وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية ، فلما كان هذا الفرق معتبرا لاجرم أن الله سبحانه أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ، ونص على حرمتها معا ، ونظيره أيضاً قوله تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى : هذه الآية أحد ما يستدل به من لا يجعل الايمان في نكاح الفتيات شرطا ، لأنه لو كان ذلك شرطا لكانت كونهن محصنات عفيفات أيضاً شرطا ، وهذا ليس بشرط .

وجوابه : أن هذا معطوف لاعلى ذكر الفتيات المؤمنات ، بل على قوله (فانكحوهن) باذن أهلهن وآتوهن أجورهن) ولا شك أن كل ذلك واجب ، فقلنا أنه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا ، عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فاذا أحسن فان أتين بفاحشة فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم (أحسن) بالفتح في الآلف ، والباقون بضم الآلف ، فن فتح فعناه : أسلين ، هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ، ومن

ضم الآلف فعناه : أتين أحسن بالازواج . هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبيرة والحسن ومجاهد . ومنهم من طعن في الوجه الأول فقال : انه تعالى وصف الامام بالايمان في قوله (فتياتكم المؤمنات) ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات ، ثم يقال : فاذا آمن ، فان حاله كذا وكذا ، ويمكن أن يجلب عنه بأنه تعالى ذكر حكيمين : الأول : حال نكاح الامام ، فاعتبر الايمان فيه بقوله (من فتياتكم المؤمنات) والثاني : حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة ، فذكر حال إيمانهن أيضاً في هذا الحكم ، وهو قوله (فاذا أحسن)

(المسألة الثانية) في الآية إشكال قوى ، وهو أن المحصنات في قوله (فعلين نصف ماعلى المحصنات) إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات ، أو المراد منه الحرائر الأبكار . والسبب في إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتين . والأول مشكل ، لأن الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا : الرجم ، فهذا يقتضى أن يجب في زنا الامام نصف الرجم ، ومعلوم أن ذلك باطل . والثاني : وهو أن يكون المراد : الحرائر الأبكار ، فنصف ماعليهن هو خمسون جلدة ، وهذا القدر واجب في زنا الأمة سواء كانت محصنة أو لم تكن ، لحيث يكون هذا الحكم معلقاً بمجرد صدور الزنا عنهن ، وظاهر الآية يقتضى كونه معلقاً بمجموع الأمرين : الاحسان والزنا ، لأن قوله (فاذا أحسن فان أتين بفاحشة) شرط بعد شرط ، فيقتضى كون الحكم مشروطاً بهما نصاً ، فهذا إشكال قوى في الآية .

والجواب : أنا نختار القسم الثاني ، وقوله (فاذا أحسن) ليس المراد منه جعل هذا الاحسان شرطاً لأن يجب في زناها خمسون جلدة ، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج ، فهذه إذا زنت وقد تزوجت لحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه ، فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضاً أولى ، وهذا مما يجرى مجرى المفهوم بالنص ، لأن عند حصول ما يغلظ الحد ، لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق ، فبأن يجب هذا القدر عند مالا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم .

(المسألة الثالثة) الخواارج اتفقوا على انكار الرجم ، واحتجوا بهذه الآية ، وهو أنه تعالى أوجب على الأمة نصف ماعلى الحرة المحصنة ، فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم ، لزم أن يكون الواجب على الأمة نصف الرجم وذلك باطل ، ثبت أن الواجب على الحرة المتوجة ليس إلا الجلد ، والجواب عنه ما ذكرناه في المسألة المتقدمة ، وتام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) .

(المسألة الرابعة) اعلم أن الفقهاء صيروا هذه الآية أصلاً في نقصان حكم العبد عن حكم الحر



يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ

في غير الحد ، وإن كان في الأمور ما لا يجب ذلك فيه والله أعلم .

ثم قال تعالى (ذلك لمن خشي العنت منكم) ولم يختلفوا في أن ذلك راجع إلى نكاح الاماء فكأنه قال : فما ملكت أيمانكم من قياتكم المؤمنات لمن خشي العنت منكم ، والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة يتامى (والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأنتهكم) أى لشدد الأمر عليكم فالزمتكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال (ودوا ما عنت فهدت البغضاء من أفواههم) أى أحبوا أن تقعوا في الضرر الشديد ، والمفسرين فيه قولان : أحدهما : أن الشبق الشديد والغلة العظيمة ربما تحمل على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الآخرة ، فهذا هو العنت . والثاني : أن الشبق الشديد والغلة العظيمة قد تؤدي بالإنسان إلى الأمراض الشديدة ، أما في حق النساء فقد تؤدي إلى اختناق الرحم ، وأما في حق الرجال فقد تؤدي إلى أوجاع الوركين والظهر . وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن

ثم قال تعالى (وأن تصبروا خير لكم) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المراد أن نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة أعنى عدم القدرة على التزوج بالحرية ، ووجود العنت ، وكون الأمة مؤمنة : الأولى تركه لما بيننا من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح (المسألة الثانية) مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه أن الاشتغال بالنكاح أفضل من الاشتغال بالنوافل ، فإن كان مذهبهم أن الاشتغال بالنكاح مطلقاً أفضل من الاشتغال بالنوافل ، سواء كان النكاح نكاح الحر أو نكاح الأمة ، فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم ، وإن قالوا : إننا نرجح نكاح الأمة على النافلة ، لحيتن يسقط هذا الاستدلال ، إلا أن هذا التفصيل مارأيت في شيء من كتبهم والله أعلم .

ثم قال تعالى ختم الآية بقوله (والله غفور رحيم) وهذا كالمؤكد لما ذكره من أن الأولى ترك هذا النكاح ، يعنى أنه وإن حصل ما يقتضى المنع من هذا الكلام إلا أنه تعالى أباحه لكم لاحتياجكم اليه ، فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله أعلم .

قوله تعالى (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله علم حكيم) فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اللام في قوله (ليبين لكم) فيه وجهان : الأول : قالوا : إنه قد تقام اللام مقام «أن» في أردت وأمرت ، فيقال : أردت أن تذهب ، وأردت لنذهب ، وأمرتك أن تقوم ، وأمرتك لتقوم ، قال تعالى (يريدون ليطفؤا نور الله) يعني يريدون أن يطفؤا ، وقال (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) والوجه الثاني : أن نقول : إن في الآية إضمارا ، والتقدير : يريد الله أنزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم ، وكذا القول في سائر الآيات التي ذكرناها ، فقوله (يريدون ليطفؤا نور الله) يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفؤا ، وأمرنا بما أمرنا لنسلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المفسرين : قوله (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم) معناها شيء واحد ، والتكرير لأجل التأكيد وهذا ضعيف ، والحق أن المراد من قوله (ليبين لكم) هو أنه تعالى بين لنا هذه التكالييف ، وميز فيها الحلال من الحرام والحسن من القبيح .

ثم قال (ويهديكم سنن الذين من قبلكم) وفيه قولان : أحدهما : أن هذا دليل على أن كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآيات المتقدمة ، فقد كان الحكم أيضا كذلك في جميع الشرائع والملل ، والثاني : أنه ليس المراد ذلك ، بل المراد أنه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم ، فإن الشرائع والتكالييف وإن كانت مختلفة في نفسها ، إلا أنها متفقة في باب المصالح ، وفيه قول ثالث : وهو أن المعنى : أنه يهديكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق لتجتنبوا الباطل وتبغوا الحق .

ثم قال تعالى (ويتوب عليكم) قال القاضى : معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة ، فلا جرم بينها وأزال الشبهة عنها ، كذلك وقع التفسير والتفريط منا ، فيريد أن يتوب علينا ، لأن المكلف قد يطعم فيستحق التواب ، وقد يعصى فيحتاج إلى التلافى بالتوبة .

واعلم أن في الآية إشكالا : وهو أن الحق إما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، وإما أن يكون الحق ما تقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى ، والآية مشكلة على كلا القولين . أما على القول الأول : فلا نرى على هذا القول كل ما يريد الله تعالى فانه يحصل ، فإذا أراد أن يتوب علينا وجب أن يحصل التوبة لكننا ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، وأما على القول الثاني : فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا ، وقوله (ويتوب عليكم) ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذى يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة ، فهذه الآية مشكلة على كلا القولين .

وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا

مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾

والجواب أن نقول : إن قوله (ويتوب عليكم) صريح في أنه تعالى هو الذى يفعل التوبة فينا . والعقل أيضا مؤكداً له ، لأن التوبة عبارة عن الندم في الماضي ، والعزم على عدم العود في المستقبل ، والندم والعزم من باب الارادات ، والارادة لا يمكن إرادتها ، وإلا لزم التسلسل ، فاذن الارادة يتمتع أن تكون فعل الانسان ، فعلنا أن هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان إلا بتخليق الله تعالى ، فصار هذا البرهان العقلي دالاً على صحة ماأشعر به ظاهر القرآن وهو أنه تعالى هو الذى يتوب علينا فأما قوله : لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة ، فنقول : قوله (ويتوب عليكم) خطاب مع الآءة بوقد تاب عليهم في تكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآيات ، وحصلت هذه التوبة لهم فزال الاشكال والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ والله عليم حكيم ﴾ أى عليم بأحوالكم ، حكيم في كل مايفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال تعالى ﴿ والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً ﴾ فيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قيل : المجوس كانوا يحلون الأخوات وبنات الاخوة والأخوات ، فلما حرمهن الله تعالى قالوا : إنكم تحلون بنت الخالة والعمة ، والخالة والعمة عليكم حرام ، فانكحوا أيضا بنات الأخ والأخت ، فنزلت هذه الآية .

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : قوله ( والله يريد أن يتوب عليكم) يدل على أنه تعالى يريد التوبة من الكل ، والطاعة من الكل . قال أصحابنا : هذا محال لأنه تعالى علم من الفاسق أنه لا يتوب وعليه بأنه لا يتوب مع توبته ضدان ، وذلك العلم ممتنع الزوال ، ومع وجوب أحد الضدين كانت إرادة الضد الآخر إرادة لما علم كونه محالاً ، وذلك محال ، وأيضاً إذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان أن تميلوا ميلاً عظيماً ، ثم يحصل مراد الشيطان لامرأ الرحمن ، لحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن أتم من نفاذ الرحمن في ملك نفسه وذلك محال ، فثبت أن قوله ( والله يريد أن يتوب عليكم) خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم

## يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾

ثم قال (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في التخفيف قولان : الأول : المراد منه إباحة تكاليف الأمانة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل ، والباقر قالوا : هذا عام في كل أحكام الشرع ، وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا ، إحسانا منه إلينا ، ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني إسرائيل ، وظهيره قوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله عليه الصلاة والسلام «جنتكم بالخفيفة السهلة السمحة»

(المسألة الثانية) قال القاضي : هذا يدل على أن فعل المبد غير مخلوق لله تعالى ، إذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ، ثم يقول له : لا تكفر ، فهذا أعظم وجوه التثقل ، ولا يخلق فيه الإيمان ، ولا قدرة للمبد على خلق الإيمان . ثم يقول له : آمن ، وهذا أعظم وجوه التثقل . قال : ويدل أيضا على أن تكليفه لا يطلق غير واقع ، لأنه أعظم وجوه التثقل .

والجواب : أنه معارض بالعلم والداعي ، وأكثر ما ذكرناه .

ثم قال (وخلق الانسان ضعيفا) والمعنى أنه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والأقرب أنه يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الحلقة ، بل يحمل على كثرة الدواعي إلى اتباع الشهوة واللذة ، فيصير ذلك كالوجه في أن يضعف عن احتمال خلافه . وإنما قلنا : إن هذا الوجه أول ، لأن الضعف في الحلقة والقوة لوقوى الله داعيته إلى الطاعة كان في حكم القوى والقوى في الحلقة والآلة إذا كان ضعيف الدواعي إلى الطاعة صار في حكم الضعيف ، فالتأثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها ، لالضعف البدن وقوته ، هذا كله كلام القاضي ، وهو كلام حسن ، ولكنه يهدم أصله ، وذلك لما سلم أن المؤثر في وجود الفعل وعدمه ، قوة الداعية وضعفها فلو تأمل لم نل أن قوة الداعية وضعفها لا بد له من سبب ، فإن كان ذلك لداعية أخرى من المبد لزم التسلسل ، وإن كان الكل من الله ، فذاك هو الحق الذي لا يعيد عنه ، وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله أعلم .

(المسألة الثالثة) روى عن ابن عباس أنه قال : ثمان آيات في سورة النساء هي خير لهذه الأمة ما طلعت عليه الشمس وغربت (يريد الله ليعين لكم . والله يريد أن يتوب عليكم . يريد الله أن يخفف عنكم . إن تجتنبوا كبار ما تنهون عنه . إن الله لا يقدر أن يشرك به . إن الله لا يظلم مقالا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ  
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾  
وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى  
اللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾

ذرة . ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه . ما يفعل الله بعذابكم  
ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله له الحسن : اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك  
أهلاً لها يا أكرم الأكرمين وبأرحم الراحمين .

(النوع الثامن) من التكليف المذكورة في هذه السورة

قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ  
مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا  
وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا»

اعلم أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أنه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب  
النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الأموال . والثاني : قال القاضي : لما ذكر ابتغاء النكاح بالأموال  
وأمر بإيفاء المهور والنفقات ، بين من بعد كيف التصرف في الأموال فقال (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا  
لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى خص الأكل هنا بالذكر وإن كانت سائر التصرفات الواقعة على  
الوجه الباطل محرمة ، لما أن المقصود الأعظم من الأموال : الأكل ، ونظيره قوله تعالى (إن الذين  
يأكلون أموال اليتامى ظلماً)

(المسألة الثانية) ذكروا في تفسير الباطل وجهين : الأول : أنه اسم لكل ما لا يحل في الشرع ،  
كالربا والنصب والسرقة والحياة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق . وعندى  
أن حل الآية على هذا الوجه يقتضى كونها مجملة ، لأنه يصير تقدير الآية : لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلْتُمُوهَا  
بَيْنَكُمْ بِطَرِيقٍ غَيْرِ مَشْرُوعٍ ، فإن الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة هنا على التفصيل صارت  
الآية مجملة لا محالة . والثاني : ما روى عن ابن عباس والحسن رضي الله عنهم : أن الباطل هو كل

ما يؤخذ من الإنسان بنسب عوض، وبهذا التقدير لا تكون الآية بمجمل، لكن قال بعضهم: إنها منسوخة، قالوا: لما نزلت هذه الآية تخرج الناس من أن يأكلوا عند أحد شيئا، وشق ذلك على الخلق، فنسخه الله تعالى بقوله في سورة النور (ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم) الآية. وأيضا: ظاهر الآية إذا فسرنا الباطل بما ذكرناه، تحرم الصدقات والهبات، ويمكن أن يقال: هذا ليس بنسخ وإنما هو تخصيص، ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال: هذه الآية حكمتما نسخت، ولا تنسخ إلى يوم القيامة.

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) يدخل تحته أكل مال الزير بالباطل، وأكل مال نفسه بالباطل؛ لأن قوله (أموالكم) يدخل فيه القسبات معا، كقوله (ولا لا تقتلوا أنفسكم) يدل على النهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه بالباطل. أما أكل مال نفسه بالباطل. فهو إضاعة في معاصي الله، وأما أكل مال غيره بالباطل فقد عددناه.

ثم قال (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزمه والكسائي (تجارة) بالنصب، والباقون بالرفع. أما من نصب فعل «كان» الناقصة، والتقدير: إلا أن تكون التجارة تجارة، وأما من رفع فعل «كان» التامة، والتقدير: إلا أن توجد وتحصل تجارة. وقال الواحدى: والاختيار الرفع، لأن من نصب أخبر التجارة فقال: تقديره إلا أن تكون التجارة تجارة، والاضمار قبل الذكر ليس بقوى وإن كان جائزا.

(المسألة الثانية) قوله (إلا) فيه وجهان: الأول: أنه استثناء منقطع، لأن التجارة عن تراض ليس من جنس أكل المال بالباطل، فكان «إلا» ههنا بمعنى «بل» والمعنى: لكن يحل أكله بالتجارة عن تراض. الثاني: أن من الناس من قال: الاستثناء متصل وأخبر شيئا، فقال التقدير: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، وإن تراضيتم كالربا وغيره، إلا أن تكون تجارة عن تراض. واعلم أنه كما يحل المستفاد من التجارة، فقد يحل أيضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث وأخذ الصدقات والمهر وأروش الجنائيات، فإن أسباب الملك كثيرة سوى التجارة.

فإن قلنا: إن الاستثناء منقطع فلا إشكال، فإنه تعالى ذكر ههنا سببا واحدا من أسباب الملك ولم يذكر سائرهما، لا بالنفي ولا بإثبات.

وإن قلنا: الاستثناء متصل كان ذلك حكما بأن غير التجارة لا يفيد الحل، وعند هذا لابد إما من النسخ أو التخصيص.

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رحمه الله عليه : النہی فی المعاملات یدل علی البطلان ، وقال أبو حنیفة رضی اللہ عنہ : لا یدل علیہ ، واحتج الشافعی علی صحۃ قوله بوجہ : الأول : أن جمیع الأموال مملوكة لله تعالى ، فإذا أذن لبعض عبیدہ فی بعض التصرفات كان ذلك جارياً مجرى ما إذا وكل الإنسان وکيلاً فی بعض التصرفات ، ثم إن الوکیل إذا تصرف علی خلاف قول المولک فذلك غیر منقذ بالإجماع ، فإذا كان التصرف الواقع علی خلاف قول المالك المجازي لا ينقذ فإن يكون التصرف الواقع علی خلاف قول المالك الحقیقی غیر منقذ كان أولى . وثانيها : أن هذه التصرفات الفاسدة إما أن تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهى عنه فی الوجود ، وإما أن لا تكون فان كان الأول وجب القول ببطلانها قياساً علی التصرفات الفاسدة . والجامع السعي فی أن لا یدخل منشأ النہی فی الوجود ، وإن كان الثاني وجب القول بصحتها . قياساً علی التصرفات الصحيحة ، والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسد ، ثبت أنه لا بد من وقوع التصرف علی هذين الوجهين . فأما القول بتصرف لا يكون صحيحاً ولا باطلا فهو محال ، وثالثها : أن قوله : لا تتبعوا الدرهم بدرهمين ، كقوله لا تتبعوا الحر بال عبد ، فكأن هذا النہی باللفظ لكنه نسخ للشریعة فكذا الأول ، وإذا كان ذلك نسخاً للشریعة بطل كونه مفيداً للحکم والله أعلم .

(المسألة الرابعة) قال أبو حنیفة رحمه الله عليه ، خيار المجلس غیر ثابت فی عقود المعاملات المحضة ، وقال الشافعی رحمه الله عليه : ثابت . احتج أبو حنیفة بالنصوص : أولها : هذه الآية ، فان قوله (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضی ، سواء حصل التفرق أو لم يحصل . وثانيها : قوله (أو فوا بالعقد) فالزم كل عاقد الوفاء بما عقد عن نفسه . وثالثها : قوله عليه الصلاة والسلام «لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیئة من نفسه» وقد حصلت الطیئة هنا بعقد البيع ، فوجب أن یحصل الحل . ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتاع طعاماً فلا یعمه حتی یقبضه» جوز یعمه بعد القبض ، وخامسها : ما روى أنه علیه السلام نهى عن بیع الطعام حتی یجرى فیہ الصیمان ، وأباح بیعه إذا جرى فیہ الصیمان ، ولم یشرط فیہ الاقتراق . وسادسها : قوله عليه الصلاة والسلام «لا یجوزی ولد والدہ إلا أن یجده مملوكاً فیشرته فیعتقه» واتفقوا علی أنه كما اشترى حصل العتق ، وذلك یدل علی أنه یحصل الملك بمجرد العقد .

واعلم أن الشافعی یسلم عموم هذه النصوص ، لكنه یقول : أتم أنتم خيار الرقبة فی شراء مالم یره المشتري بحديث اتفق المحدثون علی ضعفه ، فنحن أيضاً تثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث علی قبوله ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «المتبايعان بالخيار مالم یترقا» وتأويلات أصحاب

أب حنيفة لهذا الخبر وأجوبتها مذكورة في الخلافيات والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾ اتفقوا على أن هذا نهى عن أن يقتل بعضهم بعضا وإنما قال (أنفسكم) لقوله عليه السلام «المؤمنون كنفس واحدة» ولأن العرب يقولون: قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم لأن قتل بعضهم يجرى مجرى قتلهم. واختلفوا في أن هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم أنفسهم؟ فأنكره بعضهم وقال: إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه، لأنه ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه، وذلك لأن الصارف عنه في الدنيا قائم، وهو الألم الشديد الذي يذم العظيم، والصارف عنه أيضا في الآخرة قائم، وهو استحقاق المذاب العظيم، وإذا كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة، وإنما يمكن أن يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده أهل الهند، وذلك لا يتأتى من المؤمن، ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر، قد يلحقه من الغم والأذية ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك، ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه، وإذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة، وأيضا فقيه احتيال آخر، كأنه قيل: لا تفعلوا ما تستحقون به القتل: من القتل والردة والزنا بعد الإحصان، ثم بين تعالى أنه رحيم بعباده ولأجل رحمة نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة أو محنة، وقيل: إنه تعالى أمر بني إسرائيل بقتلهم أنفسهم ليكون توبة لهم وتحيصا لخطاياهم وكان بهم يأتمه محمد رحيما، حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة.

ثم قال ﴿ومن يفعل ذلك عدونا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا﴾  
واعلم أن فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في أن قوله ﴿ومن يفعل ذلك﴾ إلى ماذا يعود؟ على وجوه:  
الأول: قال عطية: إنه خاص في قتل النفس المحرمة، لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات  
الثاني: قال الزجاج: إنه عائد إلى قتل النفس وأكل المال بالباطل لأنهما مذكوران في آية واحدة. والثالث: قال ابن عباس: إنه عائد إلى كل ما نهى الله عنه من أول السورة إلى هذا الموضع.

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال ﴿ومن يفعل ذلك عدونا﴾ لأن في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض، وقد يكون ذلك حتما كالنقود، وفي جملة ما تقدم أخذ المال، وقد يكون ذلك حقا كما في الدية وغيرها، فلهذا السبب شرطه تعالى في ذلك الوعيد.

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على القطع بوعيد أهل الصلاة. قالوا:



إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبِيرَ مَاتِهُون عَنْهُ نَكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنَدْخِلْكُمْ  
مَدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾

وقوله (فسوف نصليه ناراً) وإن كان لا يدل على التخليد إلا أن كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم ، فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، لأنه لا قائل بالفرق . والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع ، إلا أن الذى قوله هنا : أن هذا يخص بالكفار ، لأنه قال (ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً) ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للسكرير ، فيحمل الظلم على ما إذا كان قصده التمرد على تكاليف الله ، ولا شك أن من كان كذلك كان كافراً لا يقال : أليس أنه وصفهم بالإيمان قال (يأليها الذين آمنوا) فكيف يمكن أن يقال : المراد بهم الكفار؟ لأننا نقول : مذهبهم أن من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمناً بالية ، فلا بد على هذا المذهب أن يقولوا : إنهم كانوا مؤمنين ، ثم لما أتوا بهذه الأفعال مابقوا على وصف الإيمان ، فإذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام ، فلم لا يصح هذا الكلام منا أيضاً في تقرير ما قلناه ؟ والله أعلم . ثم إنه تعالى ختم الآية فقال (وكان ذلك على الله يسيراً)

واعلم أن جميع الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله على السوية ، وحيثما يمتنع أن يقال : إن بعض الأفعال أيسر عليه من بعض ، بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى (وهو أهون عليه) أو يكون معناه المبالغة في التهديد ، وهو أن أحداً لا يقدر على الحرب منه ولا على الامتناع عليه ،

قوله تعالى ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبِيرَ مَاتِهُون عَنْهُ نَكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنَدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا﴾ اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر الوعيد أتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية ، وفيه مسائل : (المسألة الأولى) من الناس من قال : جميع الذنوب والمعاصي كَبِيرٌ . روى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس أنه قال : كل شيء عصى الله فيه فهو كبيرة ، فمن عمل شيئاً من غير أن يستر الله ، فإن الله تعالى لا يظفر في النار من هذه الأمة إلا راجعاً عن الإسلام ، أو جاحداً لفريضة ، أو مكذباً بقدر . واعلم أن هذا القول ضعيف لوجوه :

(الحجة الأولى) هذه الآية ، فإن الذنوب لو كانت بأسرها كَبِيرٌ لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر .

(الحجة الثانية) قوله تعالى (وكل صغير وكبير مستطر) وقوله (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها)

(الحجة الثالثة) ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على ذنوب بأعيانها أنها كبائر ، كقوله «الكبائر: الاشرار بالله والعين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس» وذلك يدل على أن منها ما ليس من الكبائر .

(الحجة الرابعة) قوله تعالى (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذا صريح في أن المنيات أقسام ثلاثة : أولها : الكفر ، وثانيها : الفسوق . وثالثها : العصيان ، فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح المطف ، وما ذاك إلا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر ، فالكبائر هي الفسوق ، والصغائر هي العصيان . واحتج ابن عباس بوجهين : أحدهما : كثرة نعم من عصى . والثاني : لإجلال من عصى ، فان اعتبرنا الأول فنعم الله غير متناهية ، كما قال (وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها) وان اعتبرنا الثاني فهو أجل الموجودات وأعظمها ، وعلى التقديرين وجب أن يكون عصيانه في غاية الكبر ، فثبت أن كل ذنب فهو كبيرة .

والجواب من وجهين : الأول : كما أنه تعالى أجل الموجودات وأشرفها ، فكذلك هو أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين ، وأغنى الأغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين ، وكل ذلك يوجب خفة الذنب . الثاني : هو أن الذنوب كلها كبيرة من حيث أنها ذنوب ، ولكن بعضها أكبر من بعض ، وذلك يوجب التفاوت . إذا ثبت أن الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر ، فالقائلون بذلك فريقان : منهم من قال : الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ، ومنهم من قال : هذا الامتياز إنما يحصل لافى ذواتها ، بل بحسب حال فاعليها ، ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين .

(أما القول الأول) فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديداً ، ونحن نشير إلى بعضها ، فالأول : قال ابن عباس : كل ما جاء في القرآن مقرّونا بذكر الوعيد فهو كبيرة ، نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف . الثاني : قال ابن مسعود : افتحوا سورة النساء ، فكل شيء نهي الله عنه حتى ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة ، ثم قال : مصداق ذلك (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) الثالث : قال قوم : كل عمد فهو كبيرة . واعلم أن هذه الأقوال ضعيفة .

(أما الأول) فلأن كل ذنب لا بد وأن يكون متعلق بالدم في العاجل والعقاب في الآجل ،

فالقول بأن كل مجاهد في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضى أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه .

(وأما الثانى) فهو أيضا ضعيف ، لأن الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور ، ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة .

(وأما الثالث) بضعيف أيضا ، لأنه إن أراد بالعمد أنه ليس بساء عن فعله ، فما هذا حاله هو الذى نهى الله عنه ، فيجب على هذا أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه ، وإن أراد بالعمد أن يفعل المعصية مع العلم بأنها معصية ، فعلوم أن اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون أنه معصية ، وهو مع ذلك كفر كبير ، فبطلت هذه الوجوه الثلاثة . وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منتخبات كتاب إحياء علوم الدين فضلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال : فهذا كله قول من قال : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها .

(وأما القول الثانى) وهو قول من يقول : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار أحوال فاعليها ، فهؤلاء الذين يقولون : إن لكل طاعة قدرا من الثواب ، ولكل معصية قدرا من العقاب ، فإذا أتى الإنسان بطاعة واستحق بها ثوابا ، ثم أتى بمعصية واستحق بها عقابا ، فهنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه : أحدها : أن يتعادلا ويتساويا ، وهذا وإن كان محتملا بحسب التقسيم العقلى إلا أنه دل الدليل السمعى على أنه لا يوجد ، لأنه تعالى قال (فرق في الجنة وفرق في السعير) ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون في الجنة ولا في السعير .

(والقسم الثانى) أن يكون ثواب طاعته أزيد من عقاب معصيته ، وحيث ينحط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ، ويفضل من الثواب شيء ، ومثل هذه المعصية هي الصغيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير .

(والقسم الثالث) أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته ، وحيث ينحط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ، ويفضل من العقاب شيء ، ومثل هذه المعصية هي الكبيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط ، وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة . وهذا قول جمهور المعتزلة .

واعلم أن هذا الكلام مبنى على أصول كلها باطلة عندنا . أولا : أن هذا مبنى على أن الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا ، وذلك باطل لأننا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب أن

صدور الفعل عن العبد لا يمكن إلا إذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ، ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب . وكون المعصية موجبة للعقاب ، وثانيها : أن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، إلا أنا نعلم يندبه العقل أن من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاقته سبعين سنة ، فإن ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة أكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر ، مع أن الأمة مجمعة على أن شرب هذه القطرة من الكبائر ، فإن أصروا وقالوا : بل عقاب شرب هذه القطرة أزيد من ثواب التوحيد ومجموع الطاعات سبعين سنة فقد أبطلوا على أنفسهم أصلهم ، فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ، ومن الأمور المتقررة في العقول أن من جعل عقاب هذا القدر من الجناية أزيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم ، فإن دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد أبطلوا على أنفسهم القول بتحسين العقل وتقييده ، وحينئذ يطل عليهم بكل هذه القواعد ، وثالثها : أن نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبد ، وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات ، فكان أداء الطاعات أداء لما وجب بسبب النعم السابقة ، ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئاً آخر ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب أصلاً ، وإذا كان كذلك فكل معصية يؤق بها فإن عقابها يكون أزيد من ثواب فعلها ، فوجب أن يكون جميع المعاصي كباير ، وذلك أيضاً باطل . ورابعها : أن هذا الكلام مبني على القول بالاحباط ، وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في إبطال القول بالاحباط في سورة البقرة ، ثبت أن هذا الذي ذهب المعتزلة إليه في الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق .

(المسألة الثانية) اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا ؟ فالأكثرون قالوا : إنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ، لأنه تعالى لما بين في هذه الآية أن الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر ، فإذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة ، عرف أنه متى احتزرها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك إغراءه بالانقياد على تلك الصغائر ، والافراء بالتقريب لا يليق بالجملة ، أما إذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ، ولم يعرف في شيء من الذنوب أنه صغيرة ، ولا ذنب يقدم عليه إلا ويمحور كونه كبيرة فيكون ذلك زاجراً له عن الانقياد عليه . قالوا : ونظير هذا في الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان ، وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ، ووقت الموت في جميع الأوقات . والحاصل أن هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب أنه صغيرة ، وأن لا يبين أن الكبائر ليست

إلا كذا وكذا، فانه لو بين ذلك لكان ماعداها صغيرة، لحيتن قصير الصغيرة معلومة، ولكن يجوز أن يبين في بعض الذنوب أنه كبيرة. روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «ما تعدون الكبائر» فقالوا: الله ورسوله أعلم، فقال «الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وقول الزور وأكل الربا وقذف المحصنات الغافلات» وعن عبد الله بن عمر أنه ذكرها وزاد فيها: استحلل آمين البيت الحرام، وشرب الخمر، وعن ابن مسعود أنه زاد فيها: القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله، والأمن من مكر الله. وذكر عن ابن عباس أنها سبعة، ثم قال: هي إلى السبعين أقرب. وفي رواية أخرى إلى السبعائة أقرب والله أعلم.

(المسألة الثالثة) احتج أبو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد أصحاب الكبائر فقال: قد كشف الله هذه الآية الشبهة في الوعيد، لأنه تعالى بعد أن قدم ذكر الكبائر، بين أن من اجتنبها يكفر عنه سيئاته، وهذا يدل على أنهم إذا لم يجتنبوها فلا تكفر، ولو جاز أن يغفر تعالى لهم الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام.

وأجاب أصحابنا عنه من وجوه: الأول: انكم إما أن تستدلوا بهذه الآية من حيث إنه تعالى لما ذكر أن عند اجتتاب الكبائر يكفر السيئات، وجب أن عند عدم اجتتاب الكبائر لا يكفرها، لأن تخصيص الشيء بالذکر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل. لأن عند المعاملة هذا الأصل باطل، وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة، وإما أن تستدلوا به من حيث أن المعلق بكلمة وإن، على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء، وهذا أيضا ضعيف، ويدل عليه آيات: «إحداها: قوله (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) فالشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد. وثانيها: قوله تعالى (فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أئتمن أمانته) وأداء الأمانة واجب سواء أئتمنه أو لم يفعل ذلك. وثالثها (فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصل. ورابعها (فإن لم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة) والرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يجده. وخامسها (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا) والاكره على البغاء محرم، سواء أردن التحصن أو لم يردن. وسادسها (وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء) والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف أو لم يحصل، وسابعها: (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) والقصر جائز، سواء حصل الخوف أو لم يحصل وثامنها (فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) والثلثان كما أنه حق الثلاثة فهو أيضا حق الثنتين، وتاسعها قوله (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله) وذلك جائز سواء حصل

الخوف أو لم يحصل ، وعاشرها : قوله (إن يريدوا أصلاحاً يوفق الله بينهم) وقد يحصل التوفيق بدون إرادتهما ، والحادي عشر : قوله (وإن يفرقا يغن الله كلا من سمته) وقد يحصل الغنى بدون ذلك الفرق ، وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة ، فثبت أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يلزم أن يكون عدماً عند عدم ذلك الشيء ، والدجب أن مذهب القاضى عبد الجبار فى أصول الفقه ، هو أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يكون عدماً عند عدم ذلك الشيء ، ثم إنه فى التفسير استحسنت استدلال الكسبى بهذه الآية ، وذلك يدل على أن حب الإنسان لمذهبه قد يلقى فيه فيما لا ينبغي .

(الوجه الثانى من الجواب) قال أبو مسلم الاصفهاني : إن هذه الآية إنما جاءت عقيب الآية التى نهى الله فيها عن نكاح المحرمات ، وعن عض النساء وأخذ أموال اليتامى وغير ذلك ، فقال تعالى : إن تجتنبوا هذه الكبائر التى نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم فى ارتكابها سالفاً ، وإذا كان هذا الوجه محتملاً ، لم يتعين حله على ما ذكره المعتزلة . وطعن القاضى فى هذا الوجه من وجهين الأول : أن قوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) عام ، فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز . الثانى : أن قوله : إن اجتنبناهم فى المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها فى الماضى كلام بعيد ؛ لأنه لا يخلو سالم من أمرين اثنين : إما أن يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم ، فالثوبة قد أزال عقاب ذلك لاجتناب هذه الكبائر ، أو لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم ، فمن أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات ؟ هذا لفظ القاضى فى تفسيره .

والجواب عن الأول : أننا لا ندعى القطع بأن قوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) محمول على ما تقدم ذكره ، لكننا نقول : إنه محتمل ، ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكره . وعن الثانى : أن قوالك : من أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات ؟ سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم ، وبهذا القدر لا يطل هذا الاحتمال ، وإذا حضر هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال والله أعلم .

(الوجه الثالث) من الجواب عن هذا الاستدلال : هو أننا إذا أعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن فى الآية زيادة على أن نقول : إن من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيئاته ، وحينئذ تصير هذه الآية عامة فى الوعيد ، وعمومات الوعيد ليست قليلة ، فسا ذكرناه جواباً عن سائر العمومات كان جواباً عن تمسكهم بهذه الآية ، فلا أعرف لهذه الآية مزيد خاصية فى هذا الباب ، وإذا كان كذلك لم يبق لقول الكسبى : إن الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه

(الوجه الرابع) أن هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيراً ، بالنسبة إلى شيء ، ويكون

وَلَا تَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا  
اَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اَكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾

صغيراً بالنسبة إلى شيء آخر ، وكذا القول في الصغائر ، إلا أن الذي يحكم بكونه كبيراً على الإطلاق هو الكفر ، وإذا ثبت هذا فلم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) الكفر؟ وذلك لأن الكفر أنواع كثيرة : منها الكفر بالله وبأنبيائه وباليوم الآخر وشرائعه ، فكان المراد أن من اجتنب عن الكفر كان ماوراه مفعولاً ، وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى (إن الله لا يغير أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وإذا كان هذا محتملاً ، بل ظاهراً سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : إن عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر ، وعندنا أنه لا يجب عليه شيء ، بل كل ما يقبله فهو فضل وإحسان ، وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة .  
ثم قال تعالى (وندخلكم مدخلا كريماً) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قرأ المفضل عن عاصم (يكفر ويدخلكم) بالياء في الحرفين على ضمير الغائب ، والباقون بالنون على استئناف الوعد ، وقرأ نافع (مدخلا) بفتح الميم وفي الصحيح مثله ، والباقون بالضم ، ولم يختلفوا في (مدخل صدق) بالضم ، فبالفتح المراد موضع الدخول ، وبالضم المراد المصدر وهو الادخال ، أي : ويدخلكم إدخالا كريماً ، وصف الادخال بالكرم بمعنى أن ذلك الادخال يكون مقروناً بالكرم على خلاف من قال الله فيهم (الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم)  
(المسألة الثانية) أن مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة ، بل لابد معه من الطاعات ، فالتقدير : إن أنتم بجميع الواجبات ، واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وأدخلناكم الجنة ، فهذا أحد ما يوجب الدخول في الجنة . ومن المعلوم أن عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب ، بل هنا سبب آخر هو السبب الأصلي القوي ، وهو فضل الله وكرمه ورحمته ، كما قال (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) والله أعلم .

قوله تعالى (ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) على بعض الرجال نصيب مما اكتسبوا والنساء نصيب مما اكتسبن وسألو الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليماً

اعلم أن في النظم وجهين : الأول : قال القفال رحمه الله : أنه تعالى لما نهاهم في الآية المتقدمة عن أكل الأموال بالباطل ، وعن قتل النفس ، أمرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات ، وهو أن يرضى كل أحد بما قسم الله له ، فإنه إذا لم يرض بذلك وقع في الحسد ، وإذا وقع في الحسد وقع لاحالة في أخذ الأموال بالباطل وفي قتل النفوس ، فأما إذا رضى بما قدره الله أمكنه الإحسان عن الظلم في النفوس وفي الأموال .

(الوجه الثاني) في كيفية النظم : هو أن أخذ المال بالباطل وقتل النفس ، من أعمال الجوارح فأمر ألا يتركها ليصير الظاهر طاهراً عن الأفعال القبيحة ، وهو الشريعة . ثم أمر بعده بترك التعرض لنفوس الناس وأموالهم بالقلب على سبيل الحسد ، ليصير الباطن طاهراً عن الاخلاق الذميمة ، وذلك هو الطريقة . ثم في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اتفق عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون ، ولهذا قلنا : انه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع عليه بأنه لا يؤمن لكان متمنيا . وقالت المعتزلة : النهي عن قول القائل : ليت وجد كذا ، أو ليت لم يوجد كذا ، وهذا بعيد لأن مجرد اللفظ إذا لم يكن له معنى لا يكون تمنياً ، بل لا بد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ ، ولا معنى له إلا ما ذكرناه من ارادة ما يعلم أو يظن أنه لا يكون .

(المسألة الثانية) اعلم أن مراتب السعادات إما نفسانية ، أو بدنية ، أو خارجية .

أما السعادات النفسانية فثلاث : أحدها : ما يتعلق بالقوة النظرية ، وهو : الذكاء التام والحدس الكامل ، والمعارف الزائدة على معارف النير بالكية والكيفية . وثانيهما : ما يتعلق بالقوة العملية ، وهي : العفة التي هي وسط بين الخنود والفجور ، والشجاعة التي هي وسط بين الثور والجن ، واستعمال الحكمة العملية الذي هو توسط بين البله والجريزة ، وبمجموع هذه الأحوال هو العدالة .

وأما السعادات البدنية : فالصحة والجمال ، والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة . وأما السعادات الخارجية : فهي كثرة الأولاد الصالحين ، وكثرة الماشي ، وكثرة الأصدقاء والأعوان ، والرياسة التامة ، ونفاذ القول ، وكونه محبوباً للخلق حسن الذكر فهم ، مطاع الأمر فيهم ، فهذا هو الإشارة إلى مجاميع السعادات ، وبعضها فطرية لاسبيل للكسب فيه ، وبعضها كسبية ، وهذا الذي يكون كسبياً متى تأمل العاقل فيه مجده أيضاً محض عطاء الله ، فإنه لا ترجع للدواعي وإزالة الموانع وتحصيل الموجبات ، وإلا فيكون سبب السعي والمجد مشتركاً فيه ، ويكون الفوز



بالعادة والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه ، فهذا هو أقسام السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها .

(المسألة الثانية) أن الانسان اذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لانسان ، ووجد نفسه غاليا عن جعلها أو عن أكثرها ، لحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره ، ثم يمرض ههنا حالان : إحداهما : أن يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان ، والآخرى : أن لا يتمنى ذلك ، بل يتمنى حصول مثلها له . أما الأول فهو الحسد المذموم ، لأن المقصود الأول لمدر العالم وغالقه : الاحسان الى عبيده والجدو اليهم وإغاثة أنواع الكرم عليهم ، فمن تمى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيها هو المقصود بالقصد الأول من خلق العالم وإيجاد المكلفين ، وأيضا ربما اعتقد في نفسه أنه أحق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدسا في حكمته ، وكل ذلك مما يلقى في الكفر وظلمات البدعة ، ويذيل عن قلبه نور الايمان ، وكأن الحسد سبب للفساد في الدين ، فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا ، فانه يقطع المودة والمحبة والمواالات ، ويقب كل ذلك الى أضرارها ، فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال (ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) واعلم أن سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف أصول الأديان ، أما على مذهب أهل السنة والجماعة ، فهو أنه تعالى فقال لما يريد (لا يسأل عما يضل وهم يسألون) فلا اعتراض عليه في فعله . ولا مجال لأحد في منازعته ، وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه ، وإذا كان كذلك فقد صارت أبواب القيل والقال مسدودة ، وطرق الاعتراضات مردودة . وأما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضا مسدود ، لأنه سبحانه علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ، ولهذا المعنى قال (ولو يسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض) وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه ، ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة أنه قال « من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبت له صدقا وبمته يوم القيامة مع الصديقين » ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سواي » فهذا هو الكلام فيها إذا تمى زوال تلك النعمة عن ذلك الانسان ، وما يؤكد ذلك ما روي ابن سيرين عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سوم أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتقوم مقامها فان الله هورازقها » والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد ، أما إذا لم يتمنى ذلك بل تمى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك إلا أن المحققين قالوا : هذا أيضا لا يجوز ، لأن تلك النعمة

ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا ، فلهذا السبب قال المحققون : إنه لا يجوز للإنسان أن يقول : اللهم أعطني دارا مثل دار فلان ، وزوجة مثل زوجة فلان ، بل ينبغي أن يقول : اللهم أعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي . وإذا تأمل الإنسان كثيرا لم يجد دهاء أحسن مما ذكره الله في القرآن تعليما لعباده وهو قوله (أتأمن في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) وروى قتادة عن الحسن أنه قال : لا يتمن أحد المال فلفل ملاءة في ذلك المال ، كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد بقوله في هذه الآية (واسألوا الله من فضله) .

(المسألة الرابعة) ذكرنا في سبب النزول وجوها : الأول : قال مجاهد قال أم سلمة : يا رسول الله يغزو الرجال ولا تنزو ، ولهم من الميراث ضعف مانا ، فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية ، الثاني : قال السدي : لما نزلت آية الموارث قال الرجال : نرجو أن تفصل على النساء في الآخرة كما فصلنا في الميراث وقال النساء : نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ماعلى الرجال كما في الميراث فنزلت الآية . الثالث : لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين قالت النساء : نحن أحوج لنا ضعفاء ، وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية . الرابع : أتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : رب الرجال والنساء واحد ، وأنت الرسول بينا وبينهم ، وأبونا آدم وأمناءوا . فما السبب في أن الله يذكر الرجال ولا يذكرنا ، فنزلت الآية . فقالت : وقد سبقنا الرجال بالجهاد فإنا ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : إن للحامل منكم أجر الصائم القائم فإذا ضربها الظلم لم يدر أحد ما لها من الأجر ، فإذا أرضعت كان لها بكل مصة أجر إحياء نفس .

ثم قال تعالى (والرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن) واعلم أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا ، وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة ، وأن يكون ما يتعلق بهما .

(أما الاحتمال الأول) ففيه وجوه : الأول : أن يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعم الدنيا ، فينبغي أن يرضى بما قسم الله له . الثاني : كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به ، وأن يترك الاعتراض ، والاكتساب على هذا القول بمعنى الإصابة والاحراز . الثالث : كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان ، فأبطل الله ذلك بهذه الآية ، وبين أن لكل واحد منهم نصيبا ، ذكرنا كان أو أنثى ، صغيرا كان أو كبيرا .

(وأما الاحتمال الثاني) وهو أن يكون المراد بهذه الآية : ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه وجوه : الأول : المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه ، فلا تمنوا خلاف

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلَ الَّذِينَ عَقَدْتُمْ  
أَيْمَانَكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا «٢٣»

ذلك . الثاني : لكل أحد جزء مما اكتسب من الطاعات ، فلا ينبغي أن يضعه بسبب الحسد المذموم وتقديره : لا تضع مالك وتمن ما لنيرك . الثالث : للرجال نصيب مما اكتسبوا سبب قيامهم بالنفقة على النساء ، وللنساء نصيب مما اكتسبن ، يريد حفظ فروجهن وطاعة أزواجهن ، وقيامهما بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش ، فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب .  
(وأما الاحتمال الثالث) فهو أن يكون المراد من الآية : كل هذه الوجوه ، لأن هذا اللفظ محتمل ، ولا منافاة .

ثم قال تعالى (واسألوا الله من فضله) وفيه مسائل :  
(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير والكسائي (وسلوا الله من فضله) بنير هم ، بشرط أن يكون أمراً من السؤال ، وبشرط أن يكون قبله واو أو فاء ، والباقيون بالهمز في كل القرآن .  
أما الأولى : فنقل حركة الهمزة الى السين ، واستغنى عن ألف الوصل لحذفها .  
(وأما الثانية) فعل الأصل . وانفقوا في قوله (وليسألوا) أنه بالهمزة ، لأنه أمر لغائب  
(المسألة الثانية) قال أبو علي الفارسي : قوله (من فضله) في موضع المفعول الثاني في قول أبي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفاً في قياس قول سيويو ، والصفة قائمة مقامه ، كأنه قيل : واسألوا الله نعمته من فضله .

(المسألة الثالثة) قوله (واسألوا الله من فضله) تنبيه على أن الإنسان لا يجوز له أن يعين شيئاً في الطلب والدعاء ، ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سبباً لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الإحلاق .

ثم قال (إن الله كان بكل شيء عليماً) والمعنى أنه تعالى هو العالم بما يكون صالحاً للساكنين ، فليقتصر السائل على الجملة ، وليحترز في دعائه عن التحين ، فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر والله أعلم .

قوله تعالى «ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيداً»

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أعلم أنه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والأقربون ورثاء ، ويمكن أيضا بحيث يكونان موروثا عنهما .

أما الأول : فهو أن قوله (ولكل جعلنا موالى مما ترك) أى : ولكل واحد جعلنا ورثة في تركته ، ثم كانه قيل : ومن هؤلاء الورثة ؟ قيل : هم الوالدان والأقربون ، وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله (مما ترك)

(وأما الثاني) ففيه وجهان : الأول : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير ، والتقدير : ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالى ، أى : ورثة و(جعلنا) في هذين الوجهين لا يمتد إلى مفعولين ، لأن معنى (جعلنا) خلقنا . الثاني : أن يكون التقدير : ولكل قوم جعلناهم موالى نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، فقوله (موالى) على هذا القول يكون صفة ، والموصوف يكون محذوف ، والراجع إلى قوله (ولكل) محذوف ، والخبر وهو قوله (نصيب) محذوف أيضا ، وعلى هذا التقدير يكون (جعلنا) متديا إلى مفعولين ، والوجهان الأولان أولى ، لكثرة الاختار في هذا الوجه .

(المسألة الثانية) المولى : لفظ مشترك بين معان : أحدها : المتق ، لأنه ولى نعمته في عتقه ، ولذلك يسمى مولى النعمة . وثانيها . العبد المتق ، لاتصال ولاية مولاة في إنعامه عليه ، وهذا كما يسمى الطالب غريبا ، لأن له ألزوم والمطالبة بحقه ، ويسمى المطلوب غريبا لكون الدين لازما له ، وثالثها : الحليف لأن المحالف على أمره يعقد اليمين . ورابعها : ابن العم ، لأنه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما . وخامسها : المولى الولي لأنه يليه بالنصرة قال تعالى (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم) وسادسها : العصة ، وهو المراد به في هذه الآية لأنه لا يليق بهذه الآية إلا هذا المعنى ، ويؤكد ما روى أبو صالح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فإله للوالى العصة ومن ترك كلاً فأنا وليه» وقال عليه الصلاة والسلام «اقسموا هذا المال فإبقت السهام فلأولى عصة ذكر»

ثم قال تعالى «والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم» وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزرة والكسائي : عقدت بغير ألف وبالتخفيف ، والباقرن بالالف والتخفيف ، وعقدت : أضافت العقد إلى واحد ، والاختيار : عاقدت ، لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين ،

(المسألة الثانية) الإيمان جمع يمين، واليمين يحتمل أن يكون معناه اليد، وأن يكون معناه القسم، فإن كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة أوجه: أحدها: أن المعاقدة مستندة في ظاهر اللفظ إلى الاليدى، وهي في الحقيقة مستندة إلى الحالفين، والسبب في هذا المجاز أنهم كانوا يضربون صفقة البيع بأيمانهم، ويأخذ بعضهم يد بعض على الوفاء والتمسك بالمهد.

(والوجه الثاني) في المجاز: وهو أن التقدير: والذين عاقدت بحلفهم أيمانكم، غنظ المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه. الثالث: أن التقدير: والذين عاقدتهم، إلا أنه حذف الذكر العائد من الصلة إلى الموصول، وهذا كله إذا فسرنا اليمين باليد. أما إذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة إلى القسم، وإما حسن ذلك لأن سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الإضافة، والقول في بقية المجازات كما تقدم.

(المسألة الثالثة) من الناس من قال: هذه الآية منسوخة، ومنهم من قال: إنها غير منسوخة أما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية بأحد هذه الوجوه التي نذكرها: فالأول: هو أن المراد بالذين عاقدت أيمانكم: الحلفاء في الجاهلية، وذلك أن الرجل كان يعاقد غيره ويقول: دمي دمك وسلي سلبك، وحربي حربك، وترقي وأرثك، وتفضل عني وأفضل عنك، فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث، فندخ ذلك بقوله تعالى (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) وبقوله (يوصيكم الله) الثاني: أن الواحد منهم كان يتخذ إنسانا أجنبيا ابنا له، وهم المسمون بالأدعياء، وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ. الثالث: أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من أصحابه، وكانت تلك المؤاخاة سببا للتوارث. وأعلم أن على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله (فآتوهم نصيبهم) ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التي تلوناها.

(القول الثاني) قول من قال: الآية غير منسوخة، والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الآية وجوها: الأول: تقدير الآية: ولكل شيء مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم موالى ورثة فآتوهم نصيبهم، أى فآتوا الموالى والورثة نصيبهم، وقوله (والذين عاقدت أيمانكم) معطوف على قوله (والوالدان والأقربون) والمعنى: إن ماتك الذين عاقدت أيمانكم فله وارث هو أولى به، وسمى الله تعالى الوارث مولى. والمعنى لا تدفعوا المال إلى الحليف، بل إلى المولى والوارث، وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية، وهذا تأويل أبى على الجبائى. الثاني: المراد بالذين عاقدت أيمانكم: الزوج والزوجة، والنكاح يسمى عقدا قال تعالى (ولا تمزوا

عقدة النكاح) فذكر تعالى الوالدين والأقربين ، وذكر معهم الزوج والزوجة ، ونظيره آية الموارث في أنه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة ، وعلى هذا فلا نسخ في الآية أيضا ، وهو قول أبي مسلم الاصفهاني . الثالث : أن يكون المراد بقوله (والذين عاهدت أيمانكم) الميراث الحاصل بسبب الولاء ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الرابع : أن يكون المراد من (والذين عاهدت أيمانكم) الخلفاء ، والمراد بقوله (فآتوهم نعيمهم) النصرة والنيضة والمصافاة في المشرة ، والمخالصة في المخالطة ، فلا يكون المراد التوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الخامس : نقل أن الآية نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن ، وذلك أنه رضي الله عنه حلف أن لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله ، فلما أسلم عبد الرحمن أمره الله أن يؤتيه نصيبه ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . السادس : قال الاصبم : إنه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشئ القليل ، كما أمر تعالى لمن حضر القسمة أن يجعل له نصيب على ما تقدم ذكره ، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله أعلم بمراده .

(المسألة الرابعة) القائلون بأن قوله (والذين عاهدت أيمانكم) مبتدأ ، وخبره (قوله فآتوهم نعيمهم) قالوا : إنما جاء خبره مع الفاء لتضمن «الذي» معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله (فآتوهم نعيمهم) ويجوز أن يكون منصوبا على قولك : زيدا فاضربه .

(المسألة الخامسة) قال جمهور الفقهاء : لا يرث المولى الأسفل من الأعلى . وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد أنه قال : يرث ، لما روى ابن عباس أن رجلا أعتق عبدا له ، فبات المعتق ولم يترك إلا المعتق ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للفلام المعتق ، ولأنه داخل في قوله تعالى (والذين عاهدت أيمانكم فآتوهم نعيمهم)

والجواب عن التسلك بالحديث : أنه لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي عليه الصلاة والسلام إلى ذلك الفلام لحاجته وقصره ، لأنه كان مالا لا وارث له ، فسيئه أن يصرف إلى الفقراء .

(المسألة السادسة) قال الشافعي ومالك رضي الله عنهما : من أسلم على يد رجل والامو عاقده ثم مات ولا وارث له غيره ، أنه لا يرثه بل ميراثه للسبلين . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : يرثه حجة الشافعي : أننا بينا أن معنى هذه الآية ولكل شئ عاتركه الوالدان والأقربون والذين عاهدت أيمانكم ، فقد جعلنا له موالى وهم العصبية ، ثم هؤلاء العصبية إما الخاصة وهم الورثة ، وإما العامة وهم جماعة المسلمين ، فوجب صرف هذا المال إلى العصبية العامة ما لم توجد العصبية الخاصة ، واحتج

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ نَشُوزَهُنَّ فَعُظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

أبو بكر الرازي لقوله بأن الآية توجب الميراث للذي والاه وعاقده ، ثم إنه تعالى نسخه بقوله (وأولوا الأرحام ببعضهم أولى ببعض في كتاب الله) فهذا النسخ إنما يحصل إذا وجد أولوا الأرحام فإذا لم يوجدوا لم يبق الحكم كما كان

والجواب : أنا بينا أنه لادلالة في الآية على أن الحليف يرث ، بل بينا أن الآية دالة على أنه لا يرث ، وبيننا أن القول بهذا النسخ باطل .

ثم قال تعالى (إن الله كان على كل شيء شهيدا) وهو كلمة وعد للطيعين ، وكلمة وعيد للعصاة والشاهد الشاهد والشاهد ، والمراد منه إما أنه تعالى بجميع الجزئيات والكليات ، وإما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه . وعلى التقدير الأول : الشهيد هو العالم ، وعلى التقدير الثاني هو المخبر .

قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تحافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليمًا كبيرًا

اعلم أنه تعالى لما قال (ولا تنسوا ما فضل الله به بعضهم على بعض) وقد ذكرنا أن سبب نزول هذه الآية أن النساء تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث ، فذكر تعالى في هذه الآية أنه إنما فضل الرجال على النساء في الميراث ، لأن الرجال قوامون على النساء ، فانهما وإن اشتركا في استمتاع كل واحد منهما بالآخر ، أمر الله الرجال أن يدفعوا اليهن المهر ، ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر ، فكانت لأفضل البنة ، فهذا هو بيان كيفية النظم . وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ القوام : اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالأمر ، يقال: هذا قوام المرأة وقوامها للذي يقوم بأمرها ويهتم بحفظها. قال ابن عباس : نزلت هذه الآية في بنت محمد بن سلة وزوجها سعد بن الربيع أحد قباء الانصار، فانه لطمها لطمه فنشزت عن فراشه وذهبت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وذكرت هذه الشكاية ، وأنه لطمها وان أثر اللطمه باق في وجهها ، فقال عليه الصلاة والسلام «اقصص منه ثم قال لما اصبرى حتى أنظر» فنزلت هذه الآية (الرجال قوامون على النساء) أى مسلطون على أدهن والأخذ فوق أيديهن، فكانه تعالى جملة أميرا عليها وتنفذ الحكم في حقها ، فلما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم «أردنا أمراً وأراد الله أمراً والذي أَرَادَ الله خير» ورفع القصص ، ثم انه تعالى لما أثبت للرجال سلطنة على النساء ونفذ أمر عليهن بين أن ذلك معمل بأمرين ، أحدهما : قوله تعالى (بما فضل الله بعضهم على بعض)

واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة ، بعضها صفات حقيقية ، وبعضها أحكام شرعية ، أما الصفات الحقيقية فاعلم أن الفضائل الحقيقية ترجع حاصلها الى أمرين : إلى العلم ، وإلى القدرة ، ولا شك أن عقول الرجال وعلومهم أكثر ، ولا شك أن قدرتهم على الاحمال الشاقة أكمل ، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة ، والكتابة في الغالب والفروسية والرمي ، وإن منهم الانبياء والعلماء ، وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والتمصاص بالاختاق ، وفي الانسكة عند الشافعي رضى الله عنه ، وزيادة التصيب في الميراث والتعصيب في الميراث ، وفي تحمل الدية في القتل والخطأ ، وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج ، وإلهم الاتساع ، فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء .

﴿والسبب الثاني﴾ حصول هذه الفضيلة : قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) يعنى الرجل أفضل من المرأة لأنه يعطيها المهر وينفق عليها ، ثم انه تعالى قسم النساء قسمين ، فوصف الصالحات منهن بأنهن قاتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشف : قرأ ابن مسعود (قال الصالح قاتات حافظات للغيب)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قاتات حافظات للغيب) فيه وجهان : الأول : قاتات ، أى مطيمات

له (حافظات للغيب) أى قامت بحقوق الزوج ، وقدم قضاء حق الله ثم أتبع ذلك بقضاء حق الزوج . الثاني : أن حال المرأة إما أن يعتبر عند حضور الزوج أو عند غيبته ، أما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بأنها قاتة ، وأصل القنوت دوام الطاعة ، فالمنى أنهن قيات بحقوق



أزواجهن، وظاهر هذا إخبار، إلا أن المراد منه الأمر بالطاعة.

واعلم أن المرأة لا تكون صالحة إلا إذا كانت مطيعة لزوجها، لأن الله تعالى قال (فالصالحات قانتات) والآلف واللام في الجمع يفيد الاستغراق، فهذا يقتضي أن كل امرأة تكون صالحة، فهي لا بد وأن تكون قانتة مطيعة. قال الواحدى رحمه الله: لفظ القنوت يفيد الطاعة، وهو عام في طاعة الله وطاعة الأزواج، وأما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله (حافظات للغيب) واعلم أن الغيب خلاف الشهادة، والمعنى كونهن حافظات بموجب الغيب، وذلك من وجوه: أحدها: أنها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها، ولئلا يلحق به الولد المتكون من نطفة غيره، وثانيها: حفظ ماله عن الضياع، وثالثها: حفظ منزله عما لا يبغي، وعن النبي صلى الله عليه وسلم «خير النساء إن نظرت إليها سرتك وإن أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها حفظتك في مالك ونفسها»، وثلا هذه الآية.

(المسألة الثالثة) «ما» في قوله (بما حفظ الله) فيه وجهان: الأول: بمعنى الذى، والمائد إليه محذوف، والتقدير: بما حفظه الله لهن، والمعنى أن عليهن أن يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على أزواجهن، حيث أكرمهم بالعدل عليهن وإمسأكن بالمعروف وإعطائهن أجورهن، بقوله (بما حفظ الله) مجرى مجرى ما يقال: هذا بذاك، أى هذا في مقابلة ذاك.

(والوجه الثانى) «أن تكون» «ما» مصدرية، والتقدير: بحفظ الله، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: الأول: أنهم حافظات للغيب بما حفظ الله إياهن، أى لا يتيسر لهن حفظ إلا بتوفيق الله، فيكون هذان باب إضافة المصدر إلى الفاعل. والثانى: أن المعنى: هو أن المرأة إنما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله أى بسبب حفظهن حدود الله وأوامره، فإن المرأة لولا أنها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ أوامره لما أطاعت زوجها، وهذا الوجه يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول.

واعلم أنه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات، فقال (واللاتي يخافون نشوزهن) واعلم أن الخوف عبارة عن حال يحصل في القلب عند ظن حدوث أمر مكروه في المستقبل. قال الشافعى رضى الله عنه (واللاتي يخافون نشوزهن) النشوز قد يكون قولاً، وقد يكون فعلاً، فالقول مثل أن كانت تليه إذا دعاها، وتخضع له بالقول إذا خاطبها ثم تسيرت، والفعل مثل أن كانت تقوم إليه إذا دخل عليها، أو كانت تسارع إلى أمره وتبادر إلى فراشه باستبشار إذا اتسبها، ثم إنها تسيرت عن كل ذلك، فهذه أمارات دالة على نشوزها وعصيانها، فحينئذ ظن نشوزها

ومقدمات هذه الأحوال توجب خوف النشوز . وأما النشوز فهو مصيبة الزوج والترفيع عليه بالخلاف ، وأصله من قولهم نشر الشيء إذا ارتفع ، ومنه يقال للأرض المرتفعة : نشر ونشر .

ثم قال تعالى ﴿ ففظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الشافعي رضي الله عنه : أما الوعد فانه يقول لها : اتقي الله فان لي عليك حقا وارجمي عما أنت عليه ، واعلى أن طاعتي فرض عليك ونحو هذا ، ولا يضربها في هذه الحالة لجواز أن يكون لها في ذلك كفاية ، فان أصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها ، قال الشافعي رضي الله تعالى عنه : ولا يزيد في هجره الكلام ثلاثا ، وأيضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز ، وان كانت تبغضه واقفها ذلك المهران ، فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ، وفيهم من حل ذلك على المهران في المباشرة ، لأن إضافة ذلك إلى المضاجع يفيد ذلك ، ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها . قال الشافعي رضي الله عنه : والضرب مباح وتركه أفضل . روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : كنا معاشر قريش تملك رجائنا نساءم ، فقدمنا المدينة فوجدنا نساءم تملك رجائهم ، فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذترن على أزواجهن ، أي نشرن واجترأن ، فأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت له : ذترت النساء على أزواجهن ، فأذن في ضربهن فطاف بجمهر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون أزواجهن ، فقال صلى الله عليه وسلم «لقد أطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون أزواجهن ولا تجدون أولئك خياركم» ومعناه أن الذين ضربوا أزواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا . قال الشافعي رضي الله عنه : فدل هذا الحديث على أن الأولى ترك الضرب ، فأما إذا ضربها وجب في ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مضيفا إلى الهلاك البتة ، بأن يكون مفرقا على بدنها ، ولا يوال به في موضع واحد ويتق الوجه لأنه يجمع المحاسن ، وأن يكون دون الأربعين . ومن أصحابنا من قال : لا يبلغ به عشرين لأنه حد كامل في حق العبد ، ومنهم من قال : ينبغي أن يكون الضرب بمعدل ملفوف أو يده ، ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا ، وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على أبلغ الوجوه .

وأقول : الذي يدل عليه أنه تعالى ابتداء بالوعظ ، ثم ترقى منه إلى المهران في المضاجع ، ثم ترقى منه إلى الضرب ، وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في أنه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ، ولم يجر الاقدام على الطريق الاشق واقفه أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلف أصحابنا قال بعضهم : حكم هذه الآية مشروع على الترتيب ، فان ظاهر

وَأِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٢٥٥﴾

اللفظ وإن دل على الجمع إلا أن لحوى الآية يدل على الترتيب، قال أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: يعظها بلسانه، فإن انتهت فلا سيل له عليها، فإن أبت هجره مضجها، فإن أبت ضربها، فإن لم تعطط بالضرب بعث الحكامين. وقال آخرون: دلنا الترتيب مراعى عند خوف النشوز، أما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل. وقال بعض أصحابنا: تحرير المذهب أن له عند خوف النشوز أن يعظها، وهل له أن يهجرها؟ فيه احتمال، وله عند إبداء النشوز أن يعظها أو يهجرها، أو يضربها.

ثم قال تعالى (فإن أظنكم) أى إذا رجعت عن النشوز إلى الطاعة عند هذا التأديب (فلا تبغوا عليهن سبيلاً) أى لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقاً على سبيل التنت والايذاء (إن الله كان علياً كبيراً) وعوله لا بدلو الجهة، وكبره لا يكبر الجثة، بل هو على كبير لكل قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات. وذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن، ويانه من وجوه: الأول: أن المقصود منه تهديد الأزواج على ظلم النسوان، والمعنى أنهن إن ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الاتصاف منكم، فاته سبحانه على قاهر كبير قادر يتصف لمن منكم ويستوفى حقون منكم، فلا ينبغي أن تغتروا بكونكم أعلى يداً منهن، وأكبر درجة منهن. الثاني: لا تبغوا عليهن إذا أظنكم لعلو أيديكم: فإن الله أعلى منكم وأكبر من كل شيء، وهو متعال عن أن يكلف إلا بالحق. الثالث: أنه تعالى مع عوله وكبريائه لا يكلفكم إلا ما تطيقون، فكذلك لا تكلفوهن محبتكم، فأنهن لا يقدرن على ذلك. الرابع: أنه مع عوله وكبريائه لا يؤاخذ الماضى إذا تاب، بل يغفر له، فإذا تابت المرأة عن نشوزها فأتت أولى بأن تقبلوا توبتها وتركوا معاقبتها. الخامس: أنه تعالى مع عوله وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر، ولم يبتك السرائر، فأتت أولى أن تكتفوا بظاهر حال المرأة، وأن لا تقصروا في التفتيش عما في قلبها وضمرها من الحب والبغض.

قوله تعالى (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً)

اعلم أنه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة أن الزوج يعظها، ثم يهجرها، ثم يضربها، بين أنه لم

يق بعد الضرب إلا المحاكمة إلى من ينصف المظلوم من الظالم فقال (وإن خفتن شقاق بينهما) إلى آخر الآية وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس (خفتن) أى علمتم . قال : وهذا بخلاف قوله (والاقتتافون نشوزهن) فإن ذلك محمول على الظن ، والفرق بين الموضوعين أن في الابتداء يظهر له أمارات النشوز فتند ذلك يحصل الخوف وأما بعد الوعد والهجر والضرب لما أصرت على النشوز ، فقد حصل العلم بكونها ناشزة ، فوجب حمل الخوف ههنا على العلم . طعن الزجاج فيه فقال (خفتن) ههنا بمعنى أيقنتم خطأ ، فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتاج إلى الحكمين .

وأجاب سائر المفسرين بأن وجود الشقاق وإن كان معلوما ، إلا أنا لا نعلم أن ذلك الشقاق صدر عن هذا أو عن ذلك ، فالحاجة إلى الحكمين لمعرفة هذا المعنى . ويمكن أن يقال : وجود الشقاق في الحال معلوم ، ومثل هذا لا يحصل منه خوف ، إنما الخوف في أنه هل يبيد ذلك الشقاق أم لا ؟ فالغائبة في بحث الحكمين ليست إزالة الشقاق الثابت في الحال فإن ذلك محال ، بل الفائدة إزالة ذلك الشقاق في المستقبل .

(المسألة الثانية) للشقاق تأويلان : أحدهما : أن كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه . الثاني : أن كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة .

(المسألة الثالثة) قوله (شقاق بينهما) معناه : شقاقا بينهما ، إلا أنه أضيف المصدر إلى الظرف وإضافة المصادر إلى الظروف جائزة لحصولها فيها ، يقال : يعجنى صوم يوم عرفة ، وقال تعالى (بل مكر الليل والنهار)

(المسألة الرابعة) المخاطب بقوله (فأبشوا حكما من أهله) من هو ؟ فيه خلاف : قال بعضهم إنه هو الإمام أو من يلى من قبله ، وذلك لأن تنفيذ الأحكام الشرعية إليه ، وقال آخرون : المراد كل واحد من صالحى الأمة وذلك لأن قوله (خفتن) خطاب للجمع وليس حمله على البعض أولى من حمله على البقية ، فوجب حمله على الكل ، فعلى هذا يجب أن يكون قوله (فان خفتن) خطابا لجميع المؤمنين . ثم قال (فأبشوا) فوجب أن يكون هذا أمراً لأحد الأمة بهذا المعنى ، ثبت أنه سواء وجد الإمام أو لم يوجد ، فلصالحين أن يمتوا حكما من أهله وحكاماً أهلها للإصلاح . وأضافها يجرى مجرى دفع الضرر ، ولكل أحد أن يقوم به .

(المسألة الخامسة) إذا وقع الشقاق بينهما ، فذاك الشقاق إما أن يكون منهما أو منه أو منهما ، أو يشكّل ، فإن كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه ، وإن كان منه ، فإن كان قد فعل حلالا

مثل التزوج بامرأة أخرى، أو تسرى بجمارية، عرفت المرأة أن ذلك مباح ونهيت عن الشقاق، فإن قبلت وإلا كان نشوزا، وإن كان بظلم من جهة أمره الحاكم بالواجب، وإن كان منهما أو كان الأمر متشابها، فالقول أيضا ما قلناه.

(المسألة السادسة) قال الشافعي رضي الله عنه: المستحب أن يعث الحاكم عدلين ويعملهما حكيمين، والأولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها، لأن أقاربهما أعرف بحالهما من الأجانب، وأشد طلبا للصالح، فإن كانا أجنبيين جاز. وفائدة الحكمين أن يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال، ليعرف أن رغبته في الإقامة على التكاح، أو في المفارقة، ثم يجتمع الحكيمان فيفعلان ما هو الصواب من إيقاع طلاق أو خلع.

(المسألة السابعة) هل يجوز للحكيم تنفيذ أمر يلزم الزوجين بدون إذنهما، مثل أن يطلق حكم الرجل، أو يفترق حكم المرأة بشيء من مالها؟ للشافعي فيه قولان: أحدهما: يجوز، وبه قال مالك وإسحق. والثاني: لا يجوز، وهو قول أبي حنيفة. وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي رضي الله عنه حديث على رضي الله عنه، وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة أنه قال جاء رجل وامرأة إلى علي رضي الله عنه، ومع كل واحد منهما جمع من الناس، فأمرهم على بأن يمسوا حكما من أهله وحكما من أهلها، ثم قال للحكيم: تعرفان ما عليكما؟ عليكما أن رأيتما أن تجعما فاجعما، وإن رأيتما أن تفرقا ففرقا، فقالت المرأة: رضيت بكتاب الله تعالى فيما على ولي فيه. فقال الرجل: أما الفرقه فلا، فقال علي: كذبت والله حتى تهر بمنثل الذي أقرت به. قال الشافعي رضي الله عنه: وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل.

أما دليل القول الأول فهو أنه يعث من غير رضا الزوجين وقال: عليكما إن رأيتما أن تجعما فاجعما، وأقل ما في قوله: عليكما، أن يجوز لهما ذلك.

وأما دليل القول الثاني: أن الزوج لما لم يرض توقف على، ومعنى قوله: كذبت، أي لست بمنصف في دعواك حيث لم تقبل ما فعلت هي. ومن الناس من احتج للقول الأول بأنه تعالى سمهما حكيمين. والحكم هو الحاكم وإذا جملة حاكما فقد مكنته من الحكم، ومنهم من احتج للقول الثاني بأنه تعالى لما ذكر الحكيمين، لم ينصف إليهما إلا الإصلاح، وهذا يقتضي أن يكون ما وراء الإصلاح غير مفوض إليهما.

(المسألة الثامنة) قوله (وإن خفتم شقاق بينهما) أي شقاقا بين الزوجين، ثم إنه وإن لم يجر ذكرهما إلا أنه جرى ذكر ما يدل عليهما، وهو الرجال والنساء.

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ  
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ  
وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ٣٦

ثم قال تعالى ﴿إن يريدوا إصلاحا يوفق الله بينهما﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله ﴿إن يريدوا﴾ وجوه : الأول : أن يرد الحكمان خبرا وإصلاحا يوفق الله بين الحكيمين حتى يتفقا على ما هو خير . الثاني : أن يرد الحكمان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث : أن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين . الرابع : أن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الحكيمين حتى يعملوا بالإصلاح ، ولا شك أن اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه

﴿المسألة الثانية﴾ أصل التوفيق الموافقة ، وهي المساواة في أمر من الأمور ، فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة ، والآية دالة على أنه لا يتم شيء من الأغراض والمقاصد إلا بتوفيق الله تعالى ، والمعنى أنه إن كانت نية الحكيمين إصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عليما خبيرا﴾ والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكيمين في سلوك ما يخالف طريق الحق

﴿النوع التاسع﴾ من التكاليف المذكورة في هذه السورة :

قوله تعالى «واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذی القربى والیتامی والمساكين والجار ذی القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبیل وما ملکت ايمانکم إن الله لا یحب من کان مختالا فخورا» .

واعلم أنه تعالى لما أرشد كل واحد من الزوجين إلى المعاملة الحسنة مع الآخر وإلى إزالة الخصومة والخفوة ، أرشد في هذه الآية إلى سائر الأخلاق الحسنة وذكر منها عشرة أنواع .

﴿النوع الأول﴾ قوله «واعبدوا الله» قال ابن عباس : المعنى وحدوه ، واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد أمر الله تعالى بذلك ، وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح ، فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد ، وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم»

(النوع الثاني) قوله (ولا تشركوا به شيئاً) وذلك لأنه تعالى أمر بالعبادة بقوله (واعبدوا الله) أمر بالاخلاص في العبادة بقوله (ولا تشركوا به شيئاً) لأن من عبد مع الله غيره كان مشركاً ولا يكون مخلصاً ، ولهذا قال تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين).

(النوع الثالث) قوله (وبالوالدين إحساناً) واففقوا على أن ههنا عذوفاً ، والتقدير : وأحسنوا بالوالدين إحساناً كقوله (فضرِب الرقاب) أى فاضربوها ، ويقال : أحسنت بفلان ، وإلى فلان . قال كثير : أسئى بنا أو أحسنى لأمومة لدينا ولا مقلية إن قلت

واعلم أنه تعالى قرن إلزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع : أحدها : في هذه الآية ، وثانيها : قوله (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً) وثالثها : قوله (أن اشكروا لولائديك إلى المصير) وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والإحسان إليهما . وما يدل على وجوب البر إليهما قوله تعالى (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً) وقال (ووصينا الإنسان بوالديه حسناً) وقال في الوالدين الكافرين (وإن جاهدك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً) وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «وأكبر الكبائر الإشراف بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس» وعن أنى سعيد الخدرى رضى الله عنه : أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم من اليمن استأذنه في الجهاد ، فقال عليه السلام «هل لك أحد باليمن فقال أبواى فقال أبواك أذن لك فقال لا فقال فارجع واستأذنهما فإن أذن لك لجاهد وإلا فبرهما»

واعلم أن الإحسان إلى الوالدين هو أن يقوم بخدمتهما ، وألا يرفع صوته عليهما . ولا يفتش في الكلام معهما ، ويسمى في تحصيل مطالبهما والاتفاق عليهما بقدر القدرة من البر ، وأن لا يشترط عليهما سلاحاً ، ولا يقتلها ، قال أبو بكر الرازى : إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتله إن ترك قتله ، فحينئذ يجوز له قتله ؛ لأنه إذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه ، وذلك منتهى عنه . روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن أبى عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركاً . (النوع الرابع) قوله تعالى (وبئذى التربين) وهو أمر بصلة الرحم كما ذكر في أول السورة بقوله (والأرحام)

واعلم أن الوالدين من الأقارب أيضاً ، إلا أن قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها أقرب القربات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها ، لاجرم ميزها الله تعالى في الذكر عن سائر الأنواع ، فذكر في هذه الآية قرابة الولاد ، ثم أتبعها بقرابة الرحم .

(النوع الخامس) قوله (واليتامى) واعلم أن اليتيم مخصوص بتوعين من العجز: أحدهما: الصغر، والثاني: عدم المنطق، ولا شك أن من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة. قال ابن عباس: يرفق بهم ويربهم ويمسح رأسهم، وإن كان وصيا لم ظليالغ في حفظ أموالهم.

(النوع السادس) قوله (والمساكين) واعلم أنه وإن كان عديم المال إلا أنه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير، فيجلب به نفعا أو يدفع به ضررا، وأما اليتيم فلا قدرة له عليه، فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المسكين، والاحسان إلى المسكين أبا بالأجمال إليه، أو بالرد الجميل. كما قال تعالى (وأما السائل فلا تنهر)

(النوع السابع) قوله (والجارذى القرن) قيل: هو الذي قرب جواره، والجار الجنب هو الذي بعد جواره. قال عليه الصلاة والسلام لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه ألا وإن الجوار أربعون داراً، وكان الزهري يقول: أربعون مئة، وأربعون يسرة، وأربعون أماما وأربعون خلفا، وعن أبي هريرة قيل: يارسول الله إن فلانة تصوم النهار وتصل الليل وفي لسانها شيء يؤذى جيرانها، أي هي سليطة، فقال عليه الصلاة والسلام «لاخير فيها هي في النار» وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال «والذي نفس محمد بيده لا يؤذى حق الجار إلا من رحم الله وقليل ما هم» أندرون ماحق الجار إن اقترأ أغنيته وإن استقرض أقرضته وإن أصابه خير هنأته وإن أصابه شر عزبته وإن مرض عدته وإن مات شيعت جنازته» وقال آخرون: عني بالجارذى القرن: القريب النسب، وبالجار الجنب: الجار الأجنبي، وقرىء (والجارذا القرن) نصبا على الاختصاص، كما قرىء (عافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) تنبيها على عظم حقه، لأنه اجتماع فيه موجبات الجوار والقراءة.

(النوع الثامن) قوله (والجار الجنب) وقد ذكرنا تفسيره. قال الواحدي: الجنب نعت على وزن فعل، وأصله من الجنبانة ضد القراءة وهو البعيد. يقال: رجل جنب إذا كان غريبا متباعداً عن أهله، ورجل أجنبي وهو البعيد منك في القراءة. وقال تعالى (واجنبي وني) أي بعمدي، والجانبان الناحيتان بعد كل واحد منهما عن الآخر، ومنه الجنبانة من الجمع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة ما لم يقتسل، ومنه أيضا الجنبان بعد كل واحد منهما عن الآخر. وروى المفضل عن عاصم (والجار الجنب) بفتح الجيم وسكون النون وهو يشمل معنيين: أحدهما: أنه يريد بالجنب الناحية، ويكون التقدير: والجارذى الجنب لخفض المضاف، لأن المعنى مفهوم والآخر: أن يكون وصفا على سبيل المبالغة، كما يقال: فلان كرم وجود.

(النوع التاسع) قوله (والصاحب بالجنب) وهو الذي محبك بأن حصل بمحبك إما رفقا في



سفر، وإما جارا ملاصقا، وإما شريكاً في تعلم أو حرفة، وإما قاعداً إلى جنبك في مجلس أو مسجد أو غير ذلك، من أدنى صحة التأمّن بينك وبينه، فعليك أن ترحى ذلك الحق ولا تنساه وتجمله ذريعة إلى الاحسان. وقيل: الصاحب بالجنب: المرأة فاتها تكون مملوكاً وتقتنع إلى جنبك. (النوع العاشر) قوله (وابن السيل) وهو المسافر الذي انقطع عن بلده، وقيل: الضيف. (الذرع الحادى عشر) قوله (وما ملكت أيمانكم)

واعلم أن الاحسان إلى الممالك طاعة عظيمة، روى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من اتباع شيئاً من الخدم فلم توافق شيئته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته فان للناس شيئا ولا تمذبوا عباد الله» وروى أنه عليه السلام كان آخر كلامه: «الصلاة وما ملكت أيمانكم» وروى أنه كان رجل بالمدينة يضرب عبده، فيقول العبد أعود بالله ويستمع الرسول عليه السلام، والسيد كان يزيده ضرباً، فطلع الرسول صلى الله عليه وسلم عليه، فقال أعود برسول الله فتركه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله كان أحق أن يجار عبده» قال يارسول الله فانه حر لوجه الله، فقال النبي عليه الصلاة والسلام «والذي نفس محمد بيده لو لم تقها لدافع وجهك سفع النار»

واعلم أن الاحسان إليهم من وجوه: أحدها: أن لا يغلّفهم مالا طاعة لهم به، وثانيها: أن لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يماشرهم معاشرة حسنة، وثالثها: أن يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه. وكانوا في الجاهلية يسيرون إلى المملوك فيكفون الامام البناء، وهو الكسب بفروجهن وبضوعهن. وقال بعضهم: كل حيوان فهو علك، والاحسان إلى الكل بما يليق به طاعة عظيمة. واعلم أن ذكر البين تأكيد وهو كما يقال: مشيت رجلك، وأخذت يدك، قال عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت» وقال تعالى (مما علمت أيدينا أنعاما) ولما ذكر تعالى هذه الأصناف قال (إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا) والمختال ذو الخيلاء والكبر. قال ابن عباس: يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق أحد. قال الزجاج: وإنما ذكر الاختيال ههنا، لأن المختال يأنف من أقاربه إذا كانوا فقراء، ومن جيرانه إذا كانوا أضعفاء فلا يحسن عشرتهم. وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله (والخيل المسومة) ومعنى الفخر الطاول، والفخور الذي يمدد مناقبه كبرا وتطاولا. قال ابن عباس: هو الذي يفخر على عباد الله بما أعطاه الله من أنواع نعمه، وإنما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع، لأن المختال هو المتكبر، وكل من كان متكبرا فانه قلبا يقوم برعاية الحقوق، ثم أضاف إليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴿٣٧﴾

الحقوق لأجل الرياء والسمة، بل لمحض أمر الله تعالى .

قوله تعالى ﴿الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعدنا للكافرين عذابا مهينا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي (بالبخل) بفتح الباء والخاء، وفي الحديد مثله، وهي لغة الانصار، والباكون (بالبخل) بضم الباء والخاء، وهي اللغة العالية .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين يبخلون : بدل من قوله (من كان محتالا غفورا) والمعنى : ان الله لا يحب من كان محتالا غفورا ولا يحب الذين يبخلون، أو نصب على الذم . ويجوز أن يكون رفعا على الذم، ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل : الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون : أحقاه بكل ملامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدي : البخل فيه أربع اللغات : البخل . مثل القفل ، والبخل مثل الكرم ، والبخل مثل الفقر ، والبخل بضمين . ذكره المبرد، وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان ، وفي الشريعة منع الواجب .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال ابن عباس : انهم اليهود ، بخلوا أن يسترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته في التوراة ، وأمروا قومهم أيضا بالكتمان (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) يعنى من العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم (وأعدنا) في الآخرة لليهود (عذابا مهينا) واحتج من نصر هذا القول بأن ذكر الكافر في آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر . وقال آخرون: المراد منه البخل بالمال ، لأنه تعالى ذكره عقيب الآية التي أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال ، فانه قال (وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل) ومعلوم أن الاحسان إلى هؤلاء إنما يكون بالمال ، ثم ذم المرصين عن هذا الاحسان فقال (ان الله لا يحب من كان محتالا غفورا) ثم عطف عليه (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) فوجب أن يكون هذا البخل بخلا

وَالَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٢٨﴾

متعلقاً بما قبله ، وماذا لك إلا البخل بالمال .

(والقول الثالث) أنه عام في البخل بالعلم والدين ، وفي البخل بالمال ، لأن اللفظ عام ، والكل مذموم ، فوجب كون اللفظ متناولاً للكل .

(المسألة الخامسة) أنه تعالى ذكر في هذه الآية من الأحوال المذمومة ثلاثاً : أولها : كون الإنسان بخيلاً وهو المراد بقوله (الذين يخلون) وثانيها : كونهم آمريين لغيرهم بالبخل ، وهذا هو النهاية في حب البخل ، وهو المراد بقوله (ويأمرون الناس بالبخل) وثالثها : قوله (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) فيوهمون الفقر مع الغنى ، والاعسار مع اليسار ، والمعجز مع الامكان ، ثم إن هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر ، مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى ، ولا يرضى بالقضاء والقدر ، وهذا ينتهي إلى حد الكفر ، فلذلك قال (وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً) ومن قال : الآية مخصوصة باليهود ، فكلامه في هذا الموضوع ظاهر ، لأن من كتم الدين والنبوّة فهو كافر ، ويمكن أيضاً أن يكون المراد من هذا الكافر ، من يكون كافراً بالنعمة ، لا من يكون كافراً بالدين والشرع .

ثم قال تعالى (والذين ينفقون أموالهم رياء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً)

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) إن شئت عطفت (الذين) في هذه الآية على (الذين) في الآية التي قبلها ، وإن شئت جعلته في موضع خفض عطفاً على قوله (للكافرين عذاباً مهيناً)

(المسألة الثانية) قال الواحدي : نزلت في المناقذين ، وهو الوجه لذكر الرئاء ، وهو ضرب من النفاق .

وقيل : نزلت في مشركي مكة المتنفقين على عدواة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والأول أن يقال : إنه تعالى لما أمر بالاحسان إلى أرباب الحاجات ، بين أن من لا يفعل ذلك قسبان : فالأول : هو البخيل الذي لا يقدم على إنفاق المال البتة ، وهم المذمومون في قوله (الذين يخلون ويأمرون

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴿٣٩﴾

الناس بالبخل) والثاني : الذين ينفقون أموالهم ، لكن لا لغرض الطاعة ، بل لغرض الرياء والسمعة ، فهذه الفرقة أيضا مذمومة ، ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق إلا القسم الأول . وهو إنفاق الأموال لغرض الاحسان .

ثم قال ﴿ ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا ﴾ والمعنى : أن الشيطان قرين لأصحاب هذه الأفعال كقوله (ومن يعيش عن ذكر الرحمن تقيض له شيطانا فهو له قرين) وبين تعالى أنه بشئ القرين ، إذ كان يضلّه عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فانه يضلّه ويهديه إلى عذاب السعير) ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان

فقال ﴿ وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما ﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (وماذا عليهم) استفهام بمعنى الإنكار ، ويجوز أن يكون «ماذا» اسما واحدا ، فيكون المعنى : وأى الشئ عليهم ، ويجوز أن يكون «ذا» في معنى الذى ، ويكون «ما» وحدها اسما ، ويكون المعنى : وما الذى عليهم لو آمنوا .

(المسألة الثانية) احتج القائلون بأن الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا : إن قوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا) مشعر بأن الايمان بالايان في غاية السهولة ، ولو كان الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة ، فانا نرى المستدلين تفرغ أعمارهم ولا يتم استدلالهم ، فدل هذا على أن التقليد كاف .

أجاب المتكلمون بأن الصعوبة في التفاصيل ، فأما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة ، واعلم أن في هذا البحث غورا .

(المسألة الثالثة) احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له أمثلة ، قال الجبائي : ولو كانوا غير قادرين لم يجوز أن يقول الله ذلك ، كما لا يقال لمن هو في النار معذب : ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا إلى الجنة ، وكما لا يقال للجائع الذى لا يقدر على الطعام : ماذا عليه لو أكل . وقال الكشي : لا يجوز أن يحدث فيه الكفر ثم يقول : ماذا عليه لو آمن . كما لا يقال لمن أمرضه : ماذا عليه لو كان

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ۝٤٠

صحيحاً ، ولا يقال للبرأة : ماذا عليها لو كانت رجلاً ، وللتبيح : ماذا عليه لو كان جميلاً ، وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى ، فبطل بهذا ما يقال : إنه وإن قبح من غيره ، لكنه يحسن منه لأن الملك ملكه . وقال القاضي عبد الجبار : إنه لا يجوز أن يأمر العاقل وكيلة بالتصرف في الضيعة ، ويحبسه من حيث لا يتمكن من مفارقة الحبس ، ثم يقول له : ماذا عليك لو تصرف في الضيعة ، وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيهاً ذلك على أن ذلك غير جائز على الله تعالى ، فهذا جملة ما ذكره من الأمثلة .

واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثرت للبهتلة ، ومعارضتهم بمسئلي العلم والداعي قد كثرت ، فلا حاجة إلى إعادة .

ثم قال تعالى (وكان الله بهم عليماً) والمعنى أن القصد إلى الرثاء إنما يكون باطلاً غير ظاهر ، فبين تعالى أنه عليم بواطن الأمور كما هو عليم بظواهرها ، فإن الإنسان متى اعتقد ذلك صار ذلك كالرادع له عن القيام من أفعال القلوب : مثل دعاية النفاق والرياء والسمة .

قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا) اعلم أن تعلق هذه الآية هو بقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله فكانت له) : فإن الله لا يظلم من هذه حاله مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا ، فرغب بذلك في الإيمان والطاعة .

واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمور ثلاثة : الأول : قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول أهل اللغة . وروى عن ابن عباس أنه أدخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ، ثم قال : كل واحد من هذه الأشياء ذرة (ومثال) مفعول من الثقل يقال : هذا على مثال هذا ، أى وزن هذا ، ومعنى (مِثْقَالَ ذَرَّةٍ) أى ما يكون وزنه وزن الذرة .

واعلم أن المراد من الآية أنه تعالى لا يظلم قليلاً ولا كثيراً ، ولكن الكلام خرج على أصغر

ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى (إن الله لا يظلم الناس شيئاً)

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : دلت هذه الآية على أنه تعالى ليس خالقاً لأعمال العباد ، لأن من جملة تلك الأعمال ظلم بعضهم بعضاً ، فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله ، وأيضاً لو خلق الظلم في الظالم ، ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ، ولا على دفعه بعد وجوده ، ثم إنه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته : لم ظلمت ثم يعاقبه عليه ، كان هذا محض الظلم ، والآية دالة على كونه تعالى منزهاً عن الظلم .

والجواب : المعارضة بالعلم والداعي على ما سبق مراراً لأحد لها ، وقد ذكرنا أن استدلالنا هؤلاء المعتزلة وإن كثرت وعظمت ، إلا أنها ترجع إلى حرف واحد ، وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب ، والسؤال على هذا الحرف معين ، وهو المعارضة بالعلم والداعي ، فكيف أعادوا ذلك الاستدلال أعدنا عليهم هذا السؤال .

(المسألة الثالثة) قالت المعتزلة : الآية تدل على أنه قادر على الظلم لأنه تدمح بتركه ، ومن تدمح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التدمح ، إلا إذا كان هو قادراً عليه ، ألا ترى أن الزمن لا يصح منه أن يتدمح بأنه لا يذهب في الليالي إلى السرقة .

والجواب أنه تعالى تدمح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، ولم يلزم أن يصح ذلك عليه ، وتدمح بأنه لا تدركه الأبصار ، ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : الآية دالة على أن العبد يستحق الثواب على طاعته وأنه تعالى لو لم يثبه لكان ظالماً ، لأنه تعالى بين في هذه الآية أنه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم ، وهذا لا يصح إلا إذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم .

والجواب : أنه تعالى وعدمه بالثواب على تلك الأفعال ، فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة ظلم ، فهذا أطلق عليه اسم الظلم ، والذي يدل على أن الظلم محال من الله ، أن الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم ، وهما محالان على الله ، ومستلزم المحال محال ، والمحال غير مقدور . وأيضاً الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير ، والحق سبحانه لا يتصرف إلا في ملك نفسه ، فيمتنع كونه ظالماً . وأيضاً : الظالم لا يكون الظاهر الشيء لا يصح إلا إذا كانت لوازمه صحيحة ، فلو صح منه الظلم لكان زوال إلهيته صحيحاً ، ولو كان كذلك لكانت إلهيته جائزة الزوال ، وحيث يحتاج حصول صفة الإلهية له إلى تخصيصه وفاعل ، وذلك على الله محال .

(المسألة الخامسة) قالت المعتزلة : إن عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الإيمان والطاعة

مدة مائة سنة . وقال أصحابنا : هذا باطل ؛ لأننا نعلم بالضرورة أن ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنن المتطاولة ، أزيد من عقاب شرب هذه القطرة ، فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم ، وإنه منق بهذه الآية .

(المسألة السادسة) قال الجبائي : إن عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ، ولا ينحط من ذلك العقاب شيء . وقال ابنه أبو هاشم : بل ينحط . واعلم أن هذا المشروع صار حجة قوية لأصحابنا في بطلان القول بالاحباط ، فانا نقول : لو انحبط ذلك الثواب لكان إما أن يحبط مثله من العقاب أو لا يحبط . والقسمان باطلان . فالقول بالاحباط باطل . إنما قلنا إنه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر ، لأنه إذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودات معا ، ضرورة أن العلة لا بد وأن تكون حاصلة مع المعلول ، وذلك محال . وإنما قلنا : إنه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع أن المعصية لا تنحبط بالطاعة ، لأن تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة ، لا في جلب ثواب ، ولا في دفع عقاب وذلك ظلم ، وهو يناقض قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما نقله المعتزلة .

(المسألة السابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المؤمنين يخرجون من النار إلى الجنة ، فقالوا لاشك أن ثواب الايمان ، والمداومة على التوحيد ، والافرار بأنه هو الموصوف بصفات الجلال والاکرام ، والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة : أعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر ، فاذا حضر هذا الشارب يوم القيامة وأسقط عنه قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل لمن الثواب قدر عظيم ، فاذا أدخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب ، فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل ، فوجب القطع بأنه يخرج إلى الجنة .

(النوع الثاني) من الأمور التي اشتملت عليها هذه الآية :

قوله تعالى (وان تك حسنة يضاعفها) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن كثير (حسنة) بالرفع على تقديره «كان» التامة ، والمعنى : وإن حدثت حسنة ، أو وقت حسنة ، والباقون بالنصب على تقدير «كان» الناقصة والتقدير : وإن تك زنة الذرة حسنة . وقرأ ابن كثير وابن عامر (يضاعفها) بالتشديد من غير ألف من التضعيف ، والباقون (يضاعفها) بالألف والتخفيف من المضاعفة .

(المسألة الثانية) تك : أصله من «كان يكون» وأصله «تكون» سقطت الضمة للجرم ، وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار «تكن» ثم حذفوا النون أيضا لأنها ساكنة . وهي

تضبه حروف اللين ، وحروف اللين إذا وقعت طرفاً سقطت للجرم . كقولك : لم أدر ، أى لا أدري وجاء القرآن بالحذف والاثبات ، أما الحذف فهنا ، وأما الإثبات ، فكقوله (إن يكن غنياً أو فقيراً)

(المسألة الثالثة) ان الله تعالى بين بقوله (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) أنه لا يبخسهم حقهم أصلاً ، وبين بهذه الآية أن الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم

واعلم أن المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة ، لأن مدة الثواب غير متناهية ، وتضعيف غير المتناهي محال ، بل المراد أنه تعالى يضعفه بحسب المقدار : مثلاً يستحق على طاعته عشرة أجزاء من الثواب ، فيجعله عشرين جزءاً ، أو ثلاثين جزءاً ، أو أزيد . روى عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال : يؤتى بالعبد يوم القيامة وينادى مناد على رؤس الأولين والآخرين : هذا فلان ابن فلان ، من كان له عليه حق فليأت إلى حقه ، ثم يقال له : أعط هؤلاء حقوقهم ، فيقول : يارب من أين وقد ذهب الدنيا ؟ فيقول الله للملائكة : انظروا في أعماله الصالحة فأعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة من حسنة ضاعفها الله تعالى لعبده وأدخله الجنة بفضلته ورحمته . مصداق ذلك في كتاب الله تعالى (وإن تك حسنة يضاعفها) وقال الحسن : قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) هذا أحب إلى العلماء مما لو قال : في الحسنة الواحدة مائة ألف حسنة ، لأن ذلك الكلام يكون مقداره معلوماً ، أما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف إلا الله تعالى ، وهو كقوله في ليلة القدر إنها خير من ألف شهر . وقال أبو عثمان النهدى : بائع عن أبي هريرة أنه قال : إن الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة ، فقدر الله أن ذهب إلى مكة حاجاً أو معتمراً فألفيته فقلت : بلغني عنك أنك تقول : إن الله يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة قال أبو هريرة لم أقل ذلك ، ولكن قلت : إن الحسنة تضاعف بألفي ألف ضعف ، ثم تلا هذه الآية وقال : إذا قال الله (أجرنا عظيماً) فمن يقدر قدره .

(النوع الثالث) من الأمور التي اشتملت هذه الآية عليها قوله تعالى (ويؤت من لدنه أجراً عظيماً) وفيه مسائلتان :

(المسألة الأولى) «لندن» بمعنى «عنده» إلا أن «لندن» أكثر تمكيناً ، يقول الرجل : عندي مال إذا كان ماله يولد آخر ، ولا يقال : لدى مال ولا لدني ، إلا ما كان حاضراً .

(المسألة الثانية) «اعلم أنه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) والذي يخفى بيال والعلم عند الله ، أن ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب ، وأما هذا الأجر



فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا «٤١»  
يَوْمَئِذٍ يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا  
يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا «٤٢»

العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب ، والظاهر أن ذلك التضميف يكون من جنس الذات  
الموعود بها في الجنة ، وأما هذا الأجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه ، فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية ، وعند  
الاستغراق في المحبة والمعرفة ، وإنما خص هذا النوع بقوله (من لدنه) لأن هذا النوع من النعمة  
والسعادة والبهجة والكمال ، لا ينال بالأعمال الجسدانية ، بل إنما ينال بما يودع الله في جوهرة النفس  
القدسية من الاشراف والصفاء والنور ، وبالمجلة فذلك التضميف إشارة إلى السعادة الجسمانية ،  
وهذا الأجر العظيم إشارة إلى السعادة الروحية.

قوله تعالى ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شيداً يومئذ يود  
الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثاً﴾

وجه التظم هو أنه تعالى بين أن في الآخرة لا يجري على أحد ظلم ، وأنه تعالى يجازي المحسن على  
إحسانه ويزيده على قدر حقه ، فبين تعالى في هذه الآية أن ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم  
الله الحجج على الخلق ، لتكون الحجج على المسمى أبلغ ، والتبكيك له أعظم وحسرة أشد ، ويكون  
سرور من قبل ذلك من الرسول وأظهر الطاعة أعظم ، ويكون هذا وعيداً للكفار الذين قال الله  
فيهم (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) ووعداً للطيعين الذين قال الله فيهم (وإن تك حنة يضاعفها)  
وفيهِ مسائل :

(المسألة الأولى) روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود «اقرأ القرآن على» قال  
فقلت يا رسول الله أنت الذي علمتني فقال «أحب أن أسمعه من غيري» قال ابن مسعود : فالتفت  
سورة النساء ، فلما انتهيت إلى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال ابن مسعود فأمسكت  
عن القراءة . وذكر السدي أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل بالبلاغ ، والرسول  
صلى الله عليه وسلم يشهد لآمته بالتصديق ، فلهذا قال (جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على  
الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وحكى عن عيسى عليه السلام أنه قال (وكنتم عليهم شهداء  
مادمت فيهم)

(المسألة الثانية) من عادة العرب أنهم يقولون في الشيء الذي يتوقفونه : كيف بك إذا كان كذا وكذا ، وإذا فعل فلان كذا ، وإذا جاء وقت كذا ، ففنى هذا الكلام : كيف ترون يوم القيامة إذا استشهد الله على كل أمة برسولها ، واستشهدك على هؤلاء ، يعني قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدتم وعرف أحوالهم . ثم إن أهل كل عصر يشهدون على غيرهم بمن شاهدوا أحوالهم ، وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام (وكنتم عليهم شهيذاً ما دمتم فيهم) ثم إنه تعالى وصف ذلك اليوم فقال (يؤمنذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتنون الله حديثاً) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (الذين كفروا وعصوا الرسول) يقتضى كون عصيان الرسول مقابراً للكفر . لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز ، فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي المنافية للكفر . إذا ثبت هذا فنقول : الآية دالة على أن الكفار مخاطبون بفروع الاسلام ، وأنهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون أيضاً على تلك المعاصي . لأنه لو لم يكن لتلك المعصية أثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع أثر .

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (تسوى) مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله ، وقرأ نافع وابن عامر (تسوى) مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى : تسوى ، فأدغم التاء في السين لقربها منها ، ولا يكره اجتماع التشديد في هذه القراءة لأن لها نظائر في التنزيل كقوله (اعطيتا بك وازيفت . وقد كرون) وفي هذه القراءة اتساع ، وهو إسناد الفعل إلى الأرض وقرأ حمزة والكسائي (تسوى) مفتوحة التاء والسين خفيفة ، حقا التاء التي أدغمها نافع ، لأنها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالخفض .

(المسألة الثالثة) ذكرنا في تفسير قوله (لو تسوى بهم الأرض) وجوهاً : الأول : لو يذفون فتسوى بهم الأرض كما تسوى بالموتى . والثاني : يودون أنهم لم يعيشوا وأنهم كانوا والأرض سواء . الثالث : قصير البهائم تراباً فيودون حالها كقولهم (ياليتي كنت تراباً) .

(المسألة الرابعة) قوله (ولا يكتنون الله حديثاً) فيه لاهل التأويل طريقتان : الأولى : أن هذا متصل بما قبله . والثاني : أنه كلام مبتدأ ، فإذا جعلناه متصلاً احتمل وجهين : أحدهما : ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما : يودون لو تنطبق عليهم الأرض ولم يكونوا كتبوا أمر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا ناقضوا ، وعلى هذا القول : الكتبتان عائد إلى ما كتبوا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، الثاني : أن المشركين لما رأوا يوم القيامة أن الله تعالى يفر لاهل الاسلام ولا يفر

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا

شركا ، قالوا : تعالوا فلنجد فيقولون : والله ربنا ما كنا مشركين ، وجاء أن يغفر الله لهم ، فحينئذ يحتم على أفواههم ويتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يعملون ، فهناك يودون أنهم كانوا ترابا ولم يكتنموا الله حديثا .

(الطريق الثاني في التأويل) أن هذا الكلام مستأنف ، فان ما عملوه ظاهر عند الله ، فكيف يقدرون على كتمانهم ؟

(المسألة الخامسة) فان قيل : كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) والجواب من وجوه : الأول : أن مواطن القيامة كثيرة ، فوطئ لا يتكلمون فيه وهو قوله (فلا تسمع إلا همسا) ومواطن يتكلمون فيه كقوله (ما كنا نعمل من سوء) وقولهم (والله ربنا ما كنا مشركين) فيكذبون في مواطن ، وفي مواطن يمتدحون على أنفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قولهم (يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) وآخر تلك المواطن أن يحتم على أفواههم ويتكلم أيديهم وأرجلهم وجلودهم ، فعوذ بالله من خزي ذلك اليوم . الثاني : أن هذا الکتبان غير واقع ، بل هو داخل في الغنى على ما بينا . الثالث : أنهم لم يقصدوا الکتبان ، وإنما أخبروا على حسب ما توهموا ، وتقديره : والله ما كنا مشركين عند أنفسنا ، بل مصيين في ظنوننا حتى تحققنا الآن . وسيجي الكلام في هذه المسألة في سورة الأنعام إن شاء الله تعالى .

(النوع المباشر) من التكاليف المذكورة في هذه المورة

قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في سبب النزول وجهين : الأول : أن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا ، فلما أتوا جاء وقت صلاة المغرب تقدموا أحدهم ليصل بهم ، فقرأ : أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد ، فنزلت هذه الآية ، فكانوا لا يشربون في أوقات الصلوات ، فإذا صلوا العشاء شربوها ، فلا يصبحون إلا وقيد

ذهب عنهم السكر وعلوا ما يقولون ، ثم نزل تحريمها على الإطلاق في سورة المائدة . وعن عمر رضي الله عنه أنه لما بلغه ذلك قال : اللهم إني أخترت بغير العقول والآهوال ، فأنزل فيها أمرهم فصبحهم الوحي بآية المائدة . الثاني : قال ابن عباس : نزلت في جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقام الله عنه .

(المسألة الثانية) في لفظ الصلاة قولان : أحدهما : المراد منه المسجد ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن ، وإليه ذهب الشافعي .

واعلم أن إطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه يكون من باب حذف المضاف ، أي لا تقربوا موضع الصلاة ، وحذف المضاف مجاز شائع ، والثاني : قوله (لخدمت صوامع وبيع وصلوات) والمراد بالصلاوات مواضع الصلوات ، ثبت أن إطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جائز .

(والقول الثاني) وعليه الأكثر : أن المراد بالصلاة في هذه الآية نفس الصلاة ، أي لا تصلوا إذا كنتم سكارى .

واعلم أن قاعدة الخلاف تظهر في حكم شرعي ، وهو أن على التقدير الأول يكون المعنى : لا تقربوا المسجد وأنتم سكارى ولا جنباً إلا عبري سبيل ، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالاً على أنه يجوز للجنب العبور في المسجد ، وهو قول الشافعي . وأما على القول الثاني فيكون المعنى : لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ، ولا تقربوها حال كونكم جنباً إلا عبري سبيل ، والمراد بعابر السبيل المسافر ، فيكون هذا الاستثناء دليلاً على أنه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء . قال أصحاب الشافعي : هذا القول الأول أرجح ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قال (لا تقربوا الصلاة) والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة ، إنما يصحان على المسجد . الثاني : أن ما قلنا لكان الاستثناء صحيحاً ، أما لو حملناه على ما قلتم لم يكن صحيحاً ، لأن من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد ، فإنه يجوز له الصلاة بالتيمم ، وإذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى . الثالث : أنا إذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر ، فهذا إن كان واجداً للنساء لم يجز له القرب من الصلاة البيت ، فليحتج محتاج إلى إضمار هذا الاستثناء في الآية ، وإن لم يكن واجداً للنساء لم يجز له الصلاة إلا مع التيمم ، فيفتقر إلى إضمار هذا الشرط في الآية ، وأما على ما قلناه فانا لا نفتقر إلى إضمار شيء في الآية فكان قولنا أولى . الرابع : أن الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء ، وجواز التيمم بعده ، فلا يجوز حمل هذا

## قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى» الآية ١٠٩

على حكم مذکور فی آیه بعد هذه الآية ، والذي يؤكد أن القراءة كلهم استحبوا الوقف عند قوله (حتى تنفسوا) ثم يستأنف قوله (وإن كنتم مرضى) لأنه حكم آخر . وأما إذا حملنا الآية على ما ذكرنا لم نحتاج فيه إلى هذه الإلحاقات فكان ما قلناه أولى . ولن نصر القول الثاني أن يقول : إن قوله تعالى (حتى تعلموا ما تقولون) يدل على أن المراد من قوله (لا تقربوا الصلاة) نفس الصلاة لأن المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه ، أما الصلاة ففيها أقوال مخصوصة يمنع السكر منها ، فكان حمل الآية على هذا أولى ، وللقائل الأول أن يجيب بأن الظاهر أن الإنسان إنما يذهب إلى المسجد لأجل الصلاة ، فإيخل بالصلاة كان كالمسارع من الذهاب إلى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى .

(المسألة الثالثة) قال الواحدي رحمه الله : السكارى جمع سكران ، وكل نعت على فعلان فإنه يجمع على : فعلى وفعلى ، مثل كسالى وكسالى ، وأصل السكر في اللغة سد الطريق ، ومن ذلك سكر البقي وهو سده ، وسكرت عينه سكرًا إذا عميت ، ومنه قوله تعالى (إنما سكرت أبصارنا) أي غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الأشياء على حقيقتها ، ومن ذلك سكر الماء وهو رده على سننه في الجري ، والسكر من الشراب وهو أن ينقطع عما عليه من التفاضل حال الصحو ، فلا ينفذ رأيه على حد نافذه في حال صحوه . إذا عرفنا هذا فنقول : في لفظ السكارى في هذه الآية قولان : الأول : المراد منه السكر من الخمر وهو يقضي الصحو ، وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين .

(والقول الثاني) وهو قول الضحاك : وهو أنه ليس المراد منه سكر الخمر ، إنما المراد منه سكر النوم ، قال : ولفظ السكر يستعمل في النوم فكان هذا اللفظ احتمالا له ، والدليل دل عليه فوجب المصير إليه ، أما بيان أن اللفظ محتمل له فن وجهين : الأول : ما ذكرنا : أن لفظ السكر في أصل اللغة عبارة عن سد الطريق ، ولا شك أن عند النوم تمتلئ مجارى الروح من الأبخرة الغليظة فتسد تلك المجارى بها ، ولا ينفذ الروح الباصر والسامع إلى ظاهر البدن . الثاني : قول الفرزدق من السير والادلاج يحسب إنما سقاها الكرى في كل منزلة خرا

وإذا ثبت أن اللفظ محتمل له فنقول : الدليل دل عليه ، وبانه من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) ظاهره أنه تعالى نهى عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعملون ما يقولون ، وتوجيه التكليف على مثل هذا الإنسان ممنوع بالمقل والنقل ، أما العقل فلأن تكليف مثل هذا الإنسان يقتضى تكليف مالا يطاق ، وأما النقل فهو قوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى

يفيق وعن التأثم حتى يستيقظ» ولا شك أن هذا السكران يكون مثل المجنون، فوجب ارتفاع التكليف عنه.

(والحجة الثانية) قوله عليه الصلاة والسلام «إذا نَسِ أحدكم وهو في الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فإنه إذا صلى وهو نَسِسه لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه» هذا تقرير قول الضحاك. واعلم أن الصحيح هو القول الأول، ويدل عليه وجهان: الأول: أن لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر، والأصل في الكلام الحقيقة، فأما حمله على السكر من العشق، أو من الغضب أو من الخوف، أو من النوم، فنكل ذلك مجازاً، وإنما يستعمل مقيداً. قال تعالى (وجاءت سكرة الموت) وقال (وترى الناس سُكَارَى وما هم بسُكَارَى) الثاني: أن جميع المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية إنما نزلت في شرب الخمر، وقد ثبت في أصول الفقه أن الآية إذا نزلت في واقعة معينة ولاجل سبب معين، امتنع أن لا يكون ذلك السبب مراداً بتلك الآية، فأما قول الضحاك كيف يتناولها النبي صلى الله عليه وآله وسلم حال كونه سكران؟ فنقول: وهذا أيضاً لازم عليكم، لأنه يقال: كيف يتناولها النبي وهو نائم لا يفهم شيئاً؟ ثم الجواب عنه: أن المراد من الآية النبي عن الشرب المؤدى إلى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم، فخرج اللفظ عن النبي عن الصلاة في حال السكر مع أن المراد منه النبي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة. وأما الحديث الذي تمسك به فذاك لا يدل على أن السكر المذكور في الآية هو النوم.

(المسألة الرابعة) قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المائدة، وأقول: إلهي يمكن ادعاء النسخ فيه أنه يقال: نهي عن قربان الصلاة حال السكر ممدوداً إلى غاية أن يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود إلى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية، فهذا يقتضي جواز قربان الصلاة مع السكر إذا صار بحيث يعلم ما يقول، ومعلوم أن الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة قد رفع هذا الجواز. فثبت أن آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية. هذا ما خطر ببال في تقرير هذا النسخ.

والجواب عنه: أنا بينا أن حاصل هذا النهي راجع إلى النبي عن الشرب الموجب للسكر عند التقرب من الصلاة، وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه إلا على سبيل الظن الضعيف، ومثل هذا لا يكون نسخاً.

(المسألة الخامسة) قال صاحب الكشاف: قرئ (سكاري) بفتح السين و(سكري) على أن يكون جمعاً نحو: هلكي، وجوعى.

وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا «٤٣»

ثم قال تعالى ﴿ولا جنبا إلا عابري سبل﴾ قوله (ولا جنبا) عطف على قوله (وإن كنتم سكارى) والراو ههنا للحال ، والتقدير : لا تقربوا الصلاة حال ما تكونون سكارى ، وحال ما تكونون جنبا ، والجنب يستوى فيه الواحد والجمع ، المذكر والمؤنث ، لأنه اسم جرى مجرى المصدر الذى هو الاختاب . وقد ذكرنا أن أصل الجنابة البعد ، وقيل الذى يجب عليه الغسل : جنب ، لأنه يجنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر . ثم قال (إلا عابري سبل) وقد ذكرنا أن فيه قولين : أحدهما : أن هذا العبور المراد منه العبور فى المسجد . الثانى : أن المراد بقوله (إلا عابري سبل) المسافرين ، وبيننا كيفية ترجيح أحدهما على الآخر .

قوله تعالى ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا﴾  
اعلم أنه تعالى ذكر ههنا أصنافا أربعة : المرضى ، والمسافرين ، والذين جاؤا من الغائط ، والذين لامسوا النساء .

﴿فالقسمان الأولان﴾ يلجئان إلى التيمم ، وهما المرضى والسفر .  
﴿والقسمان الآخران﴾ يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء ، وبالتيمم عند عدم الماء ، ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام :

﴿أما السبب الأول﴾ وهو المرض ، فاعلم أنه على ثلاثة أقسام : أحدها : أن يكون بحيث لو استعمل الماء لمات ، كما فى الجذرى الشديد والقروح العظيمة ، وثانيها : أن لا يموت باستعمال الماء . ولكنه يجد الآلام العظيمة . وثالثها : أن لا يخاف الموت والآلام الشديدة . لكنه يخاف بقاء شين أو عيب على البدن ، فالفقهاء جوزوا التيمم فى القسمين الأولين ، وما جوزوه فى القسم الثالث وزعم الحسن البصرى أنه لا يجوز التيمم فى الكل إلا عند عدم الماء ، بدليل أنه شرط جواز التيمم للريض بعدم وجدان الماء ، بدليل أنه قال فى آخر الآية (فلم تجدوا ماء) وإذا كان هذا الشرط

معتبرا في جواز التيمم، فنقد فقدان هذا الشرط وجب أن لا يجوز التيمم، وهو أيضا قول ابن عباس . وكان يقول: لو شاء الله لا ابتلاء بأشد من ذلك. ودليل الفقهاء أنه تعالى جوز التيمم للريض إذا لم يجد الماء، وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده، ثم قد دلت السنة على جوازه، ويؤيده ما روى عن بعض الصحابة أنه أصابه جنابة وكان به جراحة عظيمة، فسأل بعضهم فأمره بالاعتسال، فلما اغتسل مات، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: قتلوه قتلهم الله، فدل ذلك على جواز ما ذكرناه .

(السبب الثاني) السفر: والآية تدل على أن المسافر إذا لم يجد الماء تيمم، طال سفره أو قصر هذه الآية .

(السبب الثالث) قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) والغائط المكان المظلم من الأرض وجمعه النيطان . وكان الرجل إذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الأرض يحجبه عن أعين الناس، ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه .

(السبب الرابع) قوله (أو لاستم النساء) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (لستم) بغير ألف من اللس ، والباقون (لاستم) بالالف من اللامسة .

(المسألة الثانية) اختلف المفسرون في اللس المذكور ههنا على قولين : أحدهما : أن المراد بالجماع، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقادة ، وقول أبي حنيفة رضي الله عنه ، لأن اللس باليد لا ينقض الطهارة . والثاني : أن المراد باللس ههنا التقاء البشريتين ، سواء كان بجماع أو غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله عنه .

واعلم أن هذا القول أرجح من الأول ، وذلك لأن إحدى القراءتين هي قوله تعالى (أو لستم النساء) واللس حقيقته المس باليد ، فأما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز ، والأصل حل الكلام على حقيقته . وأما القراءة الثانية وهي قوله (أو لستم) فهو مفاعلة من اللس، وذلك ليس حقيقة في الجماع أيضا ، بل يجب حمله على حقيقته أيضا، لتلايق التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال : المراد باللس الجماع، بأن لفظ اللس والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع، قال تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) وقال في آية الظهار (فتحرر رقية من قبل أن يتأسا) وعن ابن عباس أنه قال : إن الله حيي كريم يذف ويكنى ، فعبّر عن المباشرة باللامسة ، وأيضا الحدث نوعان : الأصغر ، وهو المراد بقوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) فلو حلنا قوله (أو لستم النساء)



على الحدث الأصغر لما بقي للحدث الأكبر ذكر في الآية ، فوجب حمله على الحدث الأكبر .  
واعلم أن كل ما ذكره عدول عن ظاهر اللفظ بنفي دليل ، فوجب أن لا يجوز . وأيضاً فحكم  
الجنابة تقدم في قوله (ولا جنبا) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار .

(المسألة الثالثة) قال أهل الظاهر : إنما يتنقض وضوء اللباس بظهور قوله (أو لامستم النساء)  
أما الملبوس فلا . وقال الشافعي رضي الله عنه : بل يتنقض وضوءهما معا .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه الأسباب الأربعة قال (فلم تجدوا ماء) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رضي الله عنه : إذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده  
وتيمم وصل : ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة أخرى . وقال أبو حنيفة رضي الله عنه  
لا يجب . حجة الشافعي قوله (فلم تجدوا ماء) وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب ، فلا بد في كل مرة  
من سبق الطلب .

فان قيل : قولنا : وجد ، لا يشعر بسبق الطلب ، بدليل قوله تعالى (ووجدك ضالاً فهدى) ووجدك  
عائلاً فاعنى) وقوله (وما وجدنا لأكثرهم من عهد) وقوله (ولم نجد له عزماً) فان الطلب على الله محال  
قلنا : الطلب وإن كان في حقه تعالى محالاً ، إلا أنه لما أخرج محمداً صلى الله عليه وسلم من بين  
قوم بما لم يكن لاتفاق قومهم صار ذلك كأنه طلبه ، ولما أُمِر المكلفين بالطاعات ثم إنهم قصروا  
فيها صار كأنه طلب شيئاً ثم لم يجده ، فخرجت هذه اللفظة في هذه الآيات على سبيل التأويل من  
الوجه الذي ذكرناه .

(المسألة الثانية) أجمعوا على أنه لو وجد الماء لكنه يحتاج إليه لمعطشه أو عطش حيوان محترم  
جاز له التيمم ، أما إذا وجد من الماء ما لا يكفيه للوضوء ، فهل يجب عليه أن يجمع بين استعمال  
ذلك القدر من الماء وبين التيمم ؟ قد أوجبه الشافعي رضي الله عنه ، متمسكاً بظاهر لفظ الآية  
ثم قال تعالى (تيمموا صعيدا طيبا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) التيمم في اللغة عبارة عن القصد ، يقال : أتممت تيممته وتأتيمته ، أى قصدته  
وأما الصعيد فهو فيل بمعنى الصاعد ، قال الزجاج : الصعيد وجه الأرض ، تراباً كان  
أو غيره .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة رضي الله عنه : لو فرضنا صخراً لا تراباً عليه فضرب التيمم  
يده عليه ومسح كان ذلك كافياً . وقال الشافعي رضي الله عنه : بل لابد من تراب يلتصق بيده . احتج  
أبو حنيفة بظاهر هذه الآية فقال : التيمم هو القصد ، والصعيد هو ما تصاعد من الأرض ، فقوله (تيمموا

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُشْرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ  
 أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ «٤٤» وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى  
 بِاللَّهِ نَصِيرًا «٤٥»

صعيدا طيبا) أى تصدوا أرضا ، فوجب أن يكون هذا القدر كافيا . وأما الشافعى فانه احتج بوجهين  
 الأول : أن هذه الآية ههنا مطلقة ، ولكنها في سورة المائدة مقيدة ، وهى قوله سبحانه (فامسحوا  
 بوجوهكم وأيديكم منه) وكلمة «من» للتبويض ، وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لارتاب عليه .  
 فان قيل : إن كلمة «من» لا ابتداء الغاية ، قال صاحب الكشف : لا يفهم أحد من العرب من قول  
 القائل : مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب : إلا معنى التبويض ، ثم قال : والأذعان  
 للحق أحق من المراد . الثانى : ما ذكره الواحدى رحمه الله ، وهو أنه تعالى أوجب فى هذه الآية  
 كون الصعيد طيبا ، والأرض الطيبة هى التى تثبت بدليل قوله (والبلد الطيب يخرج نباته بأذنربه)  
 فوجب فى التى لا تثبت أن لا تكون طيبة ، فكان قوله (فيمسحوا صعيدا طيبا) أمرا بالتيمم بالتراب  
 فقط ، وظاهر الأمر للوجوب . الثالث : أن قوله (صعيدا طيبا) أمر بإيقاع التيمم بالصعيد الطيب ،  
 والصعيد الطيب هو الأرض التى لا سبخة فيها ، ولا شك أن التيمم بهذا التراب جائز بالإجماع ،  
 فوجب تحمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط ، لاسيما وقد خصص النبي عليه الصلاة  
 والسلام التراب بهذه الصفة ، فقال «جعلت لى الأرض مسجدا وترابها طهورا» وقال «التراب  
 طهور للمسلم إذا لم يجد الماء»

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) محمول عند كثير من المفسرين على  
 الوجه واليدين إلى الكوعين ، وضدأ كثير الفقهاء بحج مسح الدين إلى المرفقين ، وحجتهم أن اسم  
 اليد يتناول جملة هذا العضو إلى الإبطين ، إلا أنا أخرجنا المرفقين منه بدلالة الإجماع ، فبقى اللفظ  
 متناولا للباقي . ثم ختم تعالى الآية بقوله (إن الله كان عفوا غفورا) وهو كناية عن الترخيص ،  
 والتيسير ، لأن من كان من عادته أنه يعفو عن المذنبين ، فبأن يرخص للماجزين كان أولى .

قوله تعالى (ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يشرون الضلالة ويريدون أن تضلوا  
 السبيل) والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة إلى هذا الموضع أنواعا كثيرة من التكليف والأحكام الشرعية ، قطع هنا بيان الأحكام الشرعية ، وذكر أحوال أعداء الدين وأقاصيص المتكذمين ، لأن البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الحاطر ، فأما الانتقال من نوع من العلوم إلى نوع آخر ، فإنه ينشط الحاطر ويقوى الفرجحة ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (ألم تر) معناه : ألم ينته عليك إلى هؤلاء ، وقد ذكرنا ما فيه عند قوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم) وحاصل الكلام أن العلم اليقيني يشبه الرؤية ، فيجوز جعل الرؤية استمارة عن مثل هذا العلم .

(المسألة الثانية) الذين أوتوا نصيبا من الكتاب : هم اليهود ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن قوله بعد هذه الآية (من الذين هادوا) متعلق بهذه الآية . الثاني : روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت في حبرين من أجبار اليهود ، كانا يأتیان رأس المنافقين عبد الله بن أبي رهمطه فيبطنهم عن الاسلام . الثالث : أن عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن ، فكانت إحالة هذا المعنى على اليهود أولى .

(المسألة الثالثة) لم يقل تعالى : أنهم أوتوا علم الكتاب ، بل قال (أوتوا نصيبا من الكتاب) لأنهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام ، ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأما الذين أسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الأمرين ، فمصرفهم الله بأن معهم علم الكتاب ، قال (قل كفى بالله شييدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب) والله أعلم .

(المسألة الرابعة) اعلم أنه تعالى وصفهم بأمرين : الضلال والاضلال ، أما الضلال فهو قوله (يشترون الضلالة) وفيه وجوه : الأول : قال الزجاج : يؤثرون تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة ، وإنما ذكر ذلك لفظ الاشتراء لأن من اشترى شيئا آثره . الثاني : أن في الآية إضمارا ، وتأويله : يشترون الضلالة بالمهدي كقوله (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) أى يستبدلون الضلالة بالهدى ، ولا إضمار على قول الزجاج الثالث : المراد بهذه الآية عوام اليهود ، فانهم كانوا يعطون أجارهم بعض أموالهم ويطبلون منهم أن ينصروا اليهودية ويتمصبوا لها ، فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة ، ولا إضمار على هذا التأويل أيضا ، ولكن الأولى أن تكون الآية نازلة في علمائهم ، ثم لما وصفهم تعالى بالاضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال (ويريدون أن تضلوا السيل) يعنى أنهم يتوصلون إلى إضلال المؤمنين والتليس عليهم ؛ لكي يخرجوا عن الاسلام .

مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا  
وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعَتَا لِيَا بَأْسَ تَهُمَّ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا

واعلم انك لا ترى حالة أسوأ ولا أقبح من جمع بين هذين الأمرين أعنى الضلال والاضلال ،  
ثم قال تعالى ( والله أعلم بأعدائكم ) أى هو سبحانه أعلم بكنهه مافى قلوبهم وصدورهم من  
العداوة والبغضاء .

ثم قال تعالى ( وكنى بالله وليا وكنى بالله نصيرا ) والمعنى أنه تعالى لما بين شدة عداوتهم  
للمسلمين ، بين أن الله تعالى ولي المسلمين وناصرهم ، ومن كان الله وليا لمو ناصرا لهم فنصره عداوة الخلق ،  
وفى الآية سؤالات :

(السؤال الأول) ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له ، فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرار .  
والجواب : ان الولي المتصرف فى الشيء ، والمتصرف فى الشيء لا يجب أن يكون ناصرا  
له فوال التكرار .

(السؤال الثانى) لم يقل : وكنى بالله وليا ونصيرا ؟ وما الفائدة فى تكرير قوله ( وكنى بالله )  
والجواب : ان التكرار فى مثل هذا المقام يكون أشد تأثيرا فى القلب وأكثر مبالغة .

(السؤال الثالث) ما فائدة الباء فى قوله ( وكنى بالله وليا )

والجواب : ذكروا وجوها ، الأول : لو قيل : كنى الله ، كان يتصل الفعل بالفاعل . ثم ههنا  
زيدت الباء إيدانا بأن الكفاية من الله ليست كال كفاية من غيره فى الرتبة وعظم المنزلة . الثانى : قال  
ابن السراج : تقدير الكلام : كنى اكتفاؤك بالله وليا ، ولما ذكرت وكنى دل على الاكتفاء ،  
لأنه من لفظه ، كما تقول : من كذب كان شرا له ، أى كان الكذب شرا له ، فأضمرته لدلالة الفعل  
عليه . الثالث : يحضر يبالى أن الباء فى الأصل للالصاق ، وذلك إنما يحسن فى المؤثر الذى لا واسطة  
بينه وبين التأثير ، ولو قيل : كنى الله ، دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ، ولكن  
لا يدل ذلك على أنه تعالى يفعل بواسطة أو بغير واسطة ، فاذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل  
بغير واسطة ، بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة أحد ، كما قال  
( ونحن أقرب إليه من حسب الوريد )

قوله تعالى ( من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير

وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعْنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾

مسمع وراعنا لياً بأستهم وطعنا في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيراً لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً  
اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي أمور :  
أحدها : أنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في متجه قوله (من الذين) وجوه : الأول : أن يكون يسانا للذين أوتوا نصيباً من الكتاب ، والتقدير : ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب من الذين هادوا ، والثاني : أن يتعلق بقوله (نصيراً) والتقدير : وكفى بالله نصيراً من الذين هادوا ، وهو كقوله (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) الثالث : أن يكون خبر مبتداً محذوف ، و(يحرفون) صفة . تقديره : من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم ، فحذف الموصوف وأقيم الوصف مكانه . الرابع : أنه تعالى لما قال (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يشترون الضلالة) بقى ذلك مجحلاً من وجهين ، فكانه قيل : ومن ذلك الذين أوتوا نصيباً من الكتاب ؟ فأجيب وقيل : من الذين هادوا ، ثم قيل : وكيف يشترون الضلالة ؟ فأجيب وقيل : يحرفون الكلم

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : الجمع مؤنث ، فكان ينبغي أن يقال : يحرفون الكلم عن مواضعها

والجواب : قال الواحدى : هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده ، وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تكثيره ، ويمكن أن يقال : كون الجمع مؤنثاً ليس أمراً حقيقياً ، بل هو أمر لفظي ، فكان التكثير والثاني فيه جائزاً وقرئ : يحرفون الكلم

﴿المسألة الثالثة﴾ في كيفية التحريف وجوه : أحدها : أنهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم «ربعة» عن موضعه في التوراة بوضعهم «آدم طویل» مكانه ، ونحو تحريفهم «الرجم» بوضعهم «الحدة» بدله ونظيره قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله)

فان قيل : كيف يمكن هذا في الكتاب الذى بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور

في الشرق والغرب ؟

قلنا لعله يقال : القوم كانوا قليلين ، والمساء بالكتاب كانوا في غاية اللعة قصدوا على هذا التحريف ، والثاني : أن المراد بالتحريف : إلقاء الشبه الباطلة ، والتأويلات الفاسدة ، وصرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية ، كما يفعله أهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم ، وهذا هو الأصح . الثالث : أنهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به ، فإذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه

(المسألة الرابعة) ذكر الله تعالى مهنا (عن مواضعه) وفي المسألة (من يعدمواضعه) والفرق أنا إذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة ، فهنا قوله (يحرفون الكلم عن مواضعه) معناه : أنهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك التصوص ، وليس فيه بيان أنهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب . وأما الآية المذكورة في سورة المائدة ، فهي دالة على أنهم جمعوا بين الأمرين ، فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة ، وكانوا يخرجون اللفظ أيضا من الكتاب ، فقوله (يحرفون الكلم) إشارة إلى التأويل الباطل وقوله (من يعدم مواضعه) إشارة إلى إخراجهم عن الكتاب .

(النوع الثاني) من ضلالتهم : ما ذكره الله تعالى بقوله (ويقولون سمعنا وعصينا) وفيه وجهان : الأول : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أمرهم بشيء قالوا في الظاهر : سمعنا ، وقالوا في أنفسهم : وعصينا والثاني : أنهم كانوا يظهرون قولهم : سمعنا وعصينا ، إظهاراً للخلاف ، واستحاراً للأمر .

(النوع الثالث) من ضلالتهم قوله (واسمع غير مسمع)

واعلم أن هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ، ويحتمل الإهانة والشتم . أما أنه يحتمل المدح فهو أن يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها ، وأما أنه يحتمل للشتم والذم فذلك من وجوه : الأول : أنهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم : اسمع ، ويقولون في أنفسهم : لا سمعت ، بقوله (غير مسمع) معناه : غير سامع ، فإن السامع مسمع ، والمسمع سامع . الثاني : غير مسمع ، أي غير مقبول منك ، ولا تهاب إلى ما تدعو إليه ، ومعناه غير مسمع جواباً بواقفك ، فكأنك بما سمعت شيئاً . الثالث : اسمع غير مسمع كلاماً ترضاه ، ومتى كان كذلك فإن الإنسان لا يسمعه لئلا يسمعه لئلا يسمعه عنه ، ثبت بما ذكرنا أن هذه الكلمة محتملة للذم والمدح ، فكانوا يذكرونها لغرض الشتم .

(النوع الرابع) من ضلالتهم قولهم (وراعنا يا بألسنتهم وطيننا في الدين) أما تفسير (راعنا) فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه : الأول : أن هذه كلمة كانت تجري بينهم على جهة الهزء والسخرية ، فذلك نهي المسلمون أن يلفظوا بها حتى يضرة الرسول صلى الله عليه وسلم . الثاني :

قوله (راعنا) معناه أرعنا سمعك، أى اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم، وهذا عما لا يخاطب به الأنبياء عليهم السلام، بل إنما يخاطبون بالاجلال والتنظيم. الثالث: كانوا يقولون راعنا ويوهمون في ظاهر الأمر أنهم يريدون أرعنا سمعك، وكانوا يريدون سبه بالرعونة في لغتهم. الرابع: أنهم كانوا يلوون ألسنتهم حتى يصير قولهم: (راعنا) راعينا، وكانوا يريدون أنك كنت ترى أغنامنا لنا، وقوله (لنا بألسنتهم) قال الواحدى: أصل دلياً لوياء، لانه من لويت، ولكن الواو أدغمت في الياء لسبقها بالسكون، ومثله الطى وفي تفسيره وجوه: الأول: يقال القراء كانوا يقولون: راعنا يريدون به الشتم، فذاك هو اللى، وكذلك قولهم، (غير سمع) وأرادوا به لاسمعت، فهذا هو اللى. الثانى: أنهم كانوا يصلون بألسنتهم ما يضرهم من الشتم إلى ما يظهره من التوقير على سبيل التفات. الثالث: لعلمهم كانوا يقتلون أشداقهم وألسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية، كما جرت عادة من يهزأ بإنسان بمثل هذه الأفعال، ثم بين تعالى أنهم إنما يقدمون على هذه الأشياء لطعنهم في الدين، لأنهم كانوا يقولون لأصحابهم: إنما نشتمه ولا يعرف، ولو كان نيا لعرف ذلك، فأظهر الله تعالى ذلك كفره خبث ضمائرهم، فانقلب ما فسلوه طعناتى نبوته دلالة قاطعة على نبوته، لأن الاخبار عن الغيب معجز

فان قيل: كيف جاؤا بالقول المحتمل للوجهين بعد ما حرفوا، وقالوا سمعنا وعصينا؟ والجواب من وجهين: الأول: أنا حكينا عن بعض المفسرين أنه قال: إنهم ما كانوا يظهرهم قو لهم (وعصينا) بل كانوا يقولونه فى أنفسهم. والثانى: هب أنهم أظهروا ذلك إلا أن جميع الكفرة كانوا يواجوهونه بالكفر والعصيان، ولا يواجوهونه بالسب والشتم

ثم قال تعالى (ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظروا لكان خيرا لهم وأقوم) والمعنى أنهم لو قالوا بدل قولهم: سمعنا وعصينا، سمعنا وأطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبيانات مرات بعد مرات، وبدل قولهم (واسمع غير سمع) قولهم واسمع، وبدل قولهم (راعنا) قولهم (انظروا) أى اسمع منا ما نقول، وانظروا حتى تفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله وأقوم، أى أعدل وأصوب، ومنه يقال: رجع قوم أى مستقيم؛ وقومت الشيء من عوج حقوم ثم قال (ولكن لنهم الله بكفرهم) والمراد أنه تعالى إنما لنهم بسبب كفرهم

ثم قال (فلا يؤمنون إلا قليلا) وفيه قولان: أحدهما: أن القليل صفة للقوم، والمعنى فلا يؤمن منهم إلا أقوام قليلون. ثم منهم من قال: كان ذلك القليل عبد الله بن سلام وأصحابه، وقيل: هم الذين علم الله منهم أنهم يؤمنون بعد ذلك.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ  
 أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهَ فَرَدِّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ  
 وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٧﴾»

(والقول الثاني) أن القليل صفة للايمان ، والتقدير فلا يؤمنون إلا بإيمان قليلا ، فانهم كانوا  
 يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبياء ، ورجع أبو علي الفارسي هذا القول  
 على الأول ، قال : لأن قليلا لفظ مفرد ، ولو أريد به ناس جمع نحو قوله (إن هؤلاء لشذمة قليلون)  
 ويمكن أن يحجب عنه بأنه قد جاء فيل مفردا ، والمراد به الجمع قال تعالى (وحسن أولئك رفيقا) وقال  
 (ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم) فدل عود الذكر بجموعا إلى التبيين على أنه أريد بهما الكثرة .  
 قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس  
 وجوها فتردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا )  
 وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى بعد أن حكي عن اليهود أنواع مكرم وإذاتهم أمرهم بالإيمان  
 وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد على الترك ، ولقاتل أن يقول : كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكر  
 في الدلائل الدالة على صحة نبوته ، حتى يكون إيمانهم استدلاليا ، فلما أمرهم بذلك الإيمان ابتداء  
 فكانه تعالى أمرهم بالإيمان على سبيل التقليد .

والجواب عنه : أن هذا الخطاب مختص بالذين آمنوا الكتاب ، وهذا صفة بمن كان عالما  
 بجميع التوراة . ألا ترى أنه قال في الآية الأولى (ألم تر إلى الذين آمنوا نصيبا من الكتاب) ولم  
 يقل : ألم تر إلى الذين آمنوا الكتاب ، لأنهم ما كانوا عاقلين بكل ما في التوراة ، فلما قال في هذه الآية  
 (يا أيها الذين آمنوا الكتاب) علمنا أن هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ، ومن  
 كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التوراة كانت  
 مشتقة على تلك الدلائل ، ولهذا قال تعالى (مصدق لما معكم) أي مصدقا للآيات الموجودة في  
 التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان العلم حاصلًا كان ذلك الكفر محض  
 العناد ، فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام جزما ، وأن



يقرن الوعيد الشديد بذلك .

(المسألة الثانية) الطمس : المحو ، قول العرب في وصف المفازة : إنها طمس الأعلام ، وطمس الطريق وطمس إذا درس ، وقد طمس الله على بصره إذا أزاله وأبطله ، وطمست الريح الأثر إذا محته ، وطمست الكتاب محوته ، وذكروا في الطمس المذكور في هذه الآية قولين : أحدهما : حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه ، والثاني : حمل اللفظ على مجازه .

(أما القول الأول) فهو أن المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها ، فإن الوجه إنما يتميز عن سائر الأعضاء بما فيه من الحواس ، فإذا أزيلت ومحييت كان ذلك طمسا ، ومعنى قوله (فتردها على أدبارها) رد الوجوه إلى ناحية القفا ، وهذا المعنى إنما جمعه الله عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة ، لأن عند ذلك يعظم النم والحسرة ، فإن هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سبق الدلالة عليه ، وما يقرره قوله تعالى (وأما من أوتى كتابه وراء ظهره) فإنه إذا ردت الوجوه إلى القفا أوتوا الكتاب من وراء ظهورهم ، لأن في تلك الجهة العيون والأفواه التي بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان .

(فأما القول الثاني) فهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه ، ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : قال الحسن : المراد نطمسها عن الهدى فتردها على أدبارها ، أى على ضلالتها ، والمقصود بيان إلقيتها في أنواع الخذلان وظلمات الضلالات ، ونظيره قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم وأعلوا أن الله يحول بين المرء وقلبه) تحقيق القول فيه أن الإنسان في مبدأ خلقته ألف هذا العالم المحسوس ، ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات إلى عالم المقولات ، قد أمه عالم المقولات ، ووراءه عالم المحسوسات فالتحول هو الذي يرد من قدمه إلى خلفه كما قال تعالى في صفتهم (ناكسورؤسهم) . الثاني : يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير ، والوجوه رؤسناهم ووجهاؤهم ، والمعنى من قبل أن تتغير أحوال وجهاهم فنقلب منهم الإقبال والرجلة ونكسوم الصغار والإدبار والمثلة . الثالث : قال عبد الرحمن ابن زيد : هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى ، وتأول ذلك في إجلال قريظة والتضييع إلى الشام ، فرد الله وجوههم على أدبارهم حين عادوا إلى أذرعات وأريحا من أرض الشام ، كما جاؤا منها بدءا ، وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين : أحدهما : تنقيح صورتهم يقال : طمس الله صورته كقوله : قبح الله وجهه ، والثاني : إزالة آثارهم عن بلاد العرب وحوالهم عنها .

فان قيل : إنه تعالى هدم بطمس الوجوه على القول الثاني فلا إشكال البتة ، وإن فسرناه على

على القول الأول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه: الأول: أنه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه، بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فانه قال (أو نلعنهم) كما لعنا أصحاب السبت) وقد فعل أحدهما وهو اللعن وهو قوله (أو نلعنهم) وظاهره ليس هو المسخ. الثاني: قوله تعالى (آمنا) تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم، فلم أن يكون قوله (من قبل أن نطمس وجوها) واقعا في الآخرة، فصار التقدير: آمنا من قبل أن يمحي وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت. الثالث: أنا قد بينا أن قوله (يا أيها الذين آمنوا الكتاب) خطاب مع جميع عبادهم، فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بأن لا يأتي أحد منهم بالإيمان، وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه، فقات المشروط بفوات الشرط، ويقال: لما نزلت هذه الآية أتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأتي أهله فأسلم، وقال: يا رسول الله كنت أرى أن لا أصل إليك حتى يتحول وجهي في قفاي. الرابع: أنه تعالى لم يقل: من قبل أن نطمس وجوهكم، بل قال (من قبل أن نطمس وجوها) وعندنا أنه لا بد من طمس في اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة، وما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيانهم، بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم قوله (أو نلعنهم) قد صكروهم على سبيل المغاية، ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب، وحل الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا إلا أن الأظهر ما ذكرناه.

ثم قال تعالى (أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت) قال مقاتل وغيره: نمنسهم قرعة كما فعلنا ذلك بأوائهم. وقال أكثر المحققين: الأظهر حمل الآية على اللعن المتعارف، ألا ترى إلى قوله تعالى (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) فحصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قرعة وخنازير، وههنا سؤالات:

(السؤال الأول) إلى من يرجع الضمير في قوله (أو نلعنهم)

الجواب: إلى الوجوه إن أريد الوجهاه أو لأصحاب الوجوه، لأن المعنى من قبل أن نطمس وجوههم، أو يرجع إلى الذين أوتوا على طريقة الالتفات.

(السؤال الثاني) فذكر اللعن والطمس حاصلين قبل الوعيد على الفعل فلا بد وأن يتحدا.

والجواب: أن لعنه تعالى لم من بعد هذا الوعيد يكون أزيد تأثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه.

(السؤال الثالث) قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا الكتاب) خطاب مشافة، وقوله (أو نلعنهم)

خطاب مغاية، فكيف يليق أحدهما بالآخر؟

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا «٨»

الجواب : منهم من حل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم) ومنهم من قال : هذا تنبيه على أن التهديد حاصل في غيرهم ممن يكذبون من أبناء جنسهم . وعندى فيه احتمال آخر : وهو أن اللعن هو الطرد والابعاد ، وذكر البعيد لا يكون إلا بالمغايرة ، فلما لعنهم ذكرهم بعبارة التنية .

ثم قال تعالى (وكان أمر الله مفعولاً) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال ابن عباس : يريد لاراد لحكمه ولاناقض لأمره ، على معنى أنه لا يتعذر عليه شيء يريد أن يفعله ، كما تقول في الشيء الذي لاشك في حصوله : هذا الأمر مفعول وإن لم يفعل بعد . وإنما قال (وكان) إخباراً عن جريان عادة الله في الإنبياء المتقدمين أنه مهما أخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة ، فكانه قيل لهم : أنتم تعلمون أنه كان تهديد الله في الأمم السالفة وأما لا محالة ، فاحترزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد والله أعلم .

(المسألة الثانية) احتج الجبائي بهذه الآية على أن كلام الله محدث فقال : قوله (وكان أمر الله مفعولاً) يقتضى أن أمره مفعول ، والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد ، فدل هذا على أن أمر الله مخلوق مصنوع ، وهذا في غاية السقوط لأن الأمر في اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى (وما أمر فرعون برشيده) والمراد ههنا ذاك .

قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا)

اعلم أن الله تعالى لما هداه اليهود على الكفر ، وبين أن ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين أن مثل هذا التهديد من خواص الكفر ، فأما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليست سالماً كذلك ، بل هو سبحانه قد يعفو عنها ، فلا جرم قال (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) هذه الآية دالة على أن اليهودى يسمى مشركاً في عرف الشرع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن الآية دالة على أن ماسوى الشرك مغفور ، فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك

لوجب أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية ، وبالإجماع هي غير مغفورة ، فدل على أنها داخلة تحت اسم الشرك . الثاني : أن اتصال هذه الآية بما قبلها إنما كان لانها تصمن تهديد اليهود ، فلو أن اليهودية داخلة تحت اسم الشرك ، وإلا لم يكن الأمر كذلك .  
فان قيل : قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا) إلى قوله (والذين أشركوا) عطف المشترك على اليهودي ، وذلك يقتضي المغايرة .

قلنا : المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوي ، والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ، ولا بد من المصير إلى ما ذكرناه دما للتناقض . إذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : قال الشافعي رضي الله عنه المسلم لا يقتل بالدمى ، وقال أبو حنيفة : يقتل . حجة الشافعي أن الذي مشرك لما ذكرناه ، والمشارك مباح الدم لقوله تعالى : اقتلوا المشركين . فكان الذي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ، ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي ، فوجب أن يبقى معمولاً به في سقوط القصاص عن قاتله .

(المسألة الثانية) هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر .  
واعلم أن الاستدلال بها من وجوه :

(الوجه الأول) أن قوله (إن الله لا ينفرد أن يشرك به) معناه لا ينفرد الشرك على سبيل التفضل لأنه بالإجماع لا ينفرد على سبيل الوجوب ، وذلك عند ما يتوب المشرك عن شركه ، فإذا كان قوله : إن الله لا ينفرد الشرك هو أنه لا ينفرد على سبيل التفضل ، وجب أن يكون قوله (ينفرد مادون ذلك) هو أن ينفرد على سبيل التفضل ؛ حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد . ألا ترى أنه لو قال : فلان لا يعطى أحدا تفضلا ، ويعطى زائدا فانه يفهم منه أنه يعطيه تفضلا ، حتى لو صرح وقال : لا يعطى أحدا شيئا على سبيل التفضل ويعطى أزيد على سبيل الوجوب ، فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام ، ثبت أن قوله (وينفرد مادون ذلك لمن يشاء) على سبيل التفضل . إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبائر قبل التوبة ، لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا ، فلا يمكن حمل الآية عليه ، فإذا تقرر ذلك لم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب . الثاني : أنه تعالى قسم المنيات على قسمين : الشرك وماسوى الشرك ، ثم إن ماسوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة ، والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعا ، وعلى ماسواه بأنه مغفور قطعا ، فكان في حق من يشاء ، فصار تقدير الآية أنه تعالى ينفرد كل ماسوى الشرك ، لكن في حق

من شاء . ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور ، وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة . الثالث : أنه تعالى قال (لمن يشاء) فعلق هذا النفران بالمشيئة ، وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به ، وغير معلق على المشيئة ، فوجب أن يكون النفران المذكور في هذه الآية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب ، واعتراضوا على هذا الوجه الأخير بأن تعليق الأمر بالمشيئة لا ينافي وجوبه ، ألا ترى أنه تعالى قال بعد هذه الآية (بل الله يزكي من يشاء) ثم إننا تعلم أنه تعالى لا يزكي إلا من كان أهلاً للتزكية ، وإلا كان كذباً ، والكذب على الله محال ، فكذا هنا

واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بمعمومات الوعد ، ونحن نعارضها بمعمومات الوعد ، والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فلا فائدة في الاعداء . وروى الواحدى في البسيط بإسناده عن ابن عمر قال : كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار، حتى نزلت هذه الآية فأسكننا عن الشهادات . وقال ابن عباس : إني لأرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل ، كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب . ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر . وروى مرفوعاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «اتسموا بالإيمان وأقروا به فكما لا يخرج إحسان المشرك المشرك من إشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن المؤمن من إيمانه»

(المسألة الثانية) روى عن ابن عباس أنه قال : لما قتل وحشى حمزة يوم أحد ، وكانوا قد وعدوه بالاعتاق إن هو قتل ذلك ، ثم أنهم ما وفوا له بذلك ، فشد ذلك ندم هو وأصحابه فكتبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم بذهبن ، وأنه لا يمنعن عن الدخول في الإسلام إلا قوله تعالى (والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر) فقالوا : قد ارتكبنا كل ما في الآية ، فقل قوله (إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً) فقالوا : هذا شرط شديد يخاف أن لا تقوم به ، فقل قوله (إن الله لا ينفر أن يشرك به وينفر ما دون ذلك لمن يشاء) فقالوا : نخاف أن لا نكون من أهل مشيئته ، فقل (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم) فدخلوا عند ذلك في الإسلام . وطمع القاضى في هذه الرواية وقال إن من يريد الإيمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ؛ ولأن قوله (إن الله يغفر الذنوب جميعاً) لو كان على إطلاقه لكان ذلك اغراء لم بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه : لا يبعد أن يقال : أنهم استمظموا قتل حمزة وإيذاء الرسول إلى ذلك

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بِاللَّهِ يَزْكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يَظْلُمُونَ  
فَيْلًا ۖ» (١٩) انْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُبِينًا ۝»

الحد، فوقعت الشبهة في قلوبهم أن ذلك هل ينفر لم أم لا، فلهذا المعنى حصلت المراجعة. وقوله هذا إغراء بالقيح، فهو انه إنما يتم على منعه، أما على قولنا: انه تعالى فعال لما يريد، فالسؤال ساقط والله أعلم.

ثم قال (ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً) أى اختلق ذنباً غير مغفور ، يقال : افترى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه ، وأصله من الفرى بمعنى القطع .

قوله تعالى ﴿أَمْ تَرَىٰ الَّذِينَ يَرْكُونَ أَفْصَهُمْ عَلَىٰ اللَّهِ يَرْكُونَ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَظُنُّونَ خِيَلًا أَنْظِرْ  
كَيْفَ يُفْتَرُونَ عَلَىٰ اللَّهِ الْكُذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُبِينًا﴾

اعلم أنه تعالى لما هداه اليهود بقوله (إن الله لا يفرق بين يديك) فهداهم فقالوا: لسنّا من المشركين ، بل نحن خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم أنهم قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) وحكى عنهم أنهم قالوا (إن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وحكى أيضا أنهم قالوا (إن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وبعضهم كانوا يقولون : إن آباءنا كانوا أنبياء فيشفون لنا . وعن ابن عباس رضى الله عنه أن قوما من اليهود أتوا بأطفالهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب ؟ فقال لا ، فقالوا والله ما نحن إلا كهولاء : ما عملناه بالليل كفرنا بالهار ، وما عملناه بالنهار كفرنا بالليل . وباجتماعهم قالوا قد بالتوا في تركية أنفسهم فذكر تعالى في هذه الآية أنه لآخرة بتركية الانسان نفسه ، وإنما العبرة بتركية الله له وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه، ومنه تزكية المعدل للشاهد، قال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى) وذلك لأن التزكية متعلقة بالتقوى، والتقوى صفة في الباطن، ولا يعلم حقيقتها إلا الله، فلا جرم لاتصلح التزكية إلا من الله، فلهذا قال تعالى (بل الله يزكي من يشاء)

فان قيل : أليس أنه صلى الله عليه وسلم قال «واقف إلى لامين في السماء أمين في الأرض» قلنا : إنما قال ذلك حين قال المناقون له : اعدل في القسمة ، ولأن الله تعالى لما زكاه

قوله تعالى «ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت» الآية ١٢٧

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ  
وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ۚ أُولَٰئِكَ

أولاً بدلالة المسجزة جاز له ذلك بخلاف غيره .

(المسألة الثانية) قوله (بل الله يركي من يشاء) يدل على أن الإيمان يحصل بخلق الله تعالى لأن أجل أنواع الزكاة والطهارة وأشرفها هو الإيمان ، فلذا ذكر تعالى أنه هو الذي يركي من يشاء دل على أن إيمان المؤمنين لم يحصل إلا بخلق الله تعالى .

(المسألة الثالثة) قوله (ولا يظنون ضيلاً) هو كقوله (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) والمعنى أن الذين يركون أنفسهم يعاقبون على تلك التركيبة حتى جزائهم من غير ظلم ، أو يكون المعنى : أن الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئاً ، والقتل ما قتلت بين أصعبك من الرسخ ، فعيل بمعنى مفعول ، وعن ابن السكيت : القتل ما كان في شق النواة ، والفقير النقلة التي في ظهر النواة ، والقلمير القشرة الرقيقة على النواة ، وهذه الأشياء كلها تضرب أمثالا للنبي التائه الخبير ، أي لا يظنون لاقبلاً ولا كثيراً .

ثم قال تعالى (انظر كيف يفترون على الله الكذب) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذا تسجييب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله ، وهي تركيهم أنفسهم واقترافهم على الله ، وهو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (إن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقولهم : ما عملناه بالنهار يكفر عنا بالليل .

(المسألة الثانية) مذهبه أن الخبر عن النبي إذا كان على خلاف الخبر عنه كان كذباً ، سواء علم قائله كونه كذلك أو لم يعلم ، وقال الجاحظ : شرط كونه كذباً أن يعلم كونه بخلاف ذلك ، وهذه الآية دليل لنا لأنهم كانوا يعتقدون في أنفسهم الزكاة والطهارة ، ثم لما أخبروا بالزكاة والطهارة كنهم الله فيه ، وهذا يدل على ما قلناه .

ثم قال تعالى (وكنى به إثمنا ميئاً) وإنما يقال : كنى به في التعظيم على جهة المدح أو على جهة الذم ، أما في المدح فكقوله (وكنى بالله ولياً وكنى بقله نصيراً) وأما في الذم فكما في هذا الموضع . وقوله (إثمنا ميئاً) منصوب على التمييز .

قوله تعالى «ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون

الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا ﴿٥٢﴾

للذين كفروا هؤلاء أهدي من الذين آمنوا سيلا أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا

اعلم أنه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر، وهو أنهم كانوا يفضلون عبدة الأصنام على المؤمنين، ولا شك أنهم كانوا عالمين بأن ذلك باطل، فكان إقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) روى أن حبي بن أخطب وكعب بن الأشرف اليهوديين خرجا إلى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أتم أهل كتاب، وأتم أقرب إلى محمد منكم إلنا فلا نأمن معكم، فأسجدوا لآلهتنا حتى تطمئن قلوبنا، ففعلوا ذلك. فهذا إيمانهم بالجبت والطاغوت، لأنهم سجدوا للأصنام، فقال أبو سفيان: أئمن أهدي سيلا أم محمد؟ فقال كعب: ماذا يقول محمد؟ قالوا: يأمر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الأصنام وزك دين آباءه، وأوقع الفرقة. قال: وما دينكم؟ قالوا: نحن ولاية البيت نسق الحاج وتقرى الضيف ونفك الماني وذكروا أفهامهم، فقال: أتم أهدي سيلا. فهذا هو المراد من قولهم (الذين كفروا هؤلاء أهدي من الذين آمنوا سيلا)

(المسألة الثانية) اختلف الناس في الجبت والطاغوت، وذكروا فيه وجوها: الأول: قال أهل اللغة: كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت، ثم زعم الأكثرون أن الجبت ليس له تصرف في اللغة. وحكى القفال عن بعضهم أن الجبت أصله جبس، فأبدلت السين تاء، والجبس هو الخبيث الردي، وأما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان، وهو الاسراف في المعصية، فكل من دعا إلى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم، ثم توسعوا في هذا الاسم حتى أوقعوه على الجماد، كما قال تعالى (واجتنبوا رب إنهم أضلوا كثيرا من الناس) فأضاف الاضلال إلى الأصنام مع أنها مجازات. الثاني: قال صاحب الكشف: الجبت الأصنام وكل ما عبد من دون الله، والطاغوت الشيطان. الثالث: الجبت الأصنام، والطاغوت تراجم الأصنام يرجعون للناس عنها الأكاذيب يفضلونها، وهو منقول عن ابن عباس. الرابع: روى عن أبي طلحة عن ابن عباس قال: الجبت الكاهن، والطاغوت الساحر. الخامس: قال الكلبي: الجبت في هذه الآية حبي بن أخطب والطاغوت كعب بن الأشرف، وكانت اليهود يرجعون إليهما، فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في إغواء



أَلَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا ﴿٥٣﴾

الناس وإضلالهم . السادس : الجبت والطاغوت صنبان لقريش، وهما الصنبان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة قريش، وبالجملة فالأقاويل كثيرة، وهما كلمتان وضعتا عليهن على من كان غاية في الشر والفساد.

ثم قال تعالى ﴿أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا﴾ فيبين أن عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد، وهو ضد الملبؤمين من القرية والزلفى؛ وأخبر بعده بأن من يلعنه الله فلا ناصر له، كما قال (ملعونين أينما تحفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) فهذا اللعن حاضر، وما في الآخرة أعظم، وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله، وفيه وعد للرسول صلى الله عليه وسلم بالنصرة وللبؤمين بالتقوية، بالصد على الضد، كما قال في الآيات المتقدمة (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا)

واعلم أن القوم إنما استحقوا هذا اللعن الشديد لأن الذي ذكره من تفضيل عبدة الأوثان على الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجرى مجرى المكابرة، فمن يعبد غير الله كيف يكون أفضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الإقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة، كيف يكون أقل حالا ممن كان بالصد في كل هذه الأحوال والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ألم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيرا﴾

اعلم أنه تعالى وصف اليهود في الآية المتقدمة بالجهل الشديد، وهو اعتقادهم أن عبادة الأوثان أفضل من عبادة الله تعالى، ووصفهم في هذه الآية بالبخل والحسد، فالبخل هو أن لا يدفع لأحد شيئا مما آتاه الله من النعمة، والحسد هو أن يتمنى أن لا يعطى الله غيره شيئا من النعم، فالبخل والحسد يشتركان في أن صاحبه يريد منع النعمة من الغير، فأما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير، وأما الحاسد فيريد أن يمنع نعمة الله من عباده، وإنما قدم تلك الآية على هذه الآية لأن النفس الإنسانية لها قوتان : القوة العالة والقوة العاملة، فكأن القوة العالة العلم، وتقصانها الجهل، وكأن القوة العاملة : الأخلاق الحميدة، وتقصانها الأخلاق الذميمة، وأشد الأخلاق الذميمة تقصانها البخل والحسد، لأنهما منشآن لمود المضار إلى عباد الله.

إذا عرفنا هذا فنقول : إنما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين : الأول : أن القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة وأصل لها، فكان شرح حالها يجب

أن يكون مقدما على شرح حال القوة المملية . الثاني : أن السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل ، والسبب مقدم على السبب ، لاجرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد . وإنا قلنا : إن الجهل سبب البخل والحسد : أما البخل فلأن بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة في الآخرة ، وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده ، فالبخل يدعوك إلى الدنيا ويمنعك عن الآخرة ، والجود يدعوك إلى الآخرة ويمنعك عن الدنيا ، ولا شك أن ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون إلا من محض الجهل . وأما الحسد فلأن الإلهية عبارة عن إيصال النعم والاحسان إلى المريد ، فمن كره ذلك فكأنه أراد عزل الإله عن الإلهية ، وذلك محض الجهل . ثبت أن السبب الأصلي للبخل والحسد هو الجهل ، فلما ذكر تعالى الجهل أردنه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب معكورا عقيب السبب ، فهذا هو الإشارة إلى نظم هذه الآية ، وهما مسائل :

(المسألة الأولى) «أم» معنا فيه وجوه : الأول : قال بعضهم : الميم صلة ، وتقديره : أم لهم لأن حرف «أم» إذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة . الثاني : أن «أم» معنا متصلة ، وقديسبب معنا استفهام على سبيل المعنى ، وذلك لأنه تعالى لما جئنا عن هؤلاء الملمومين قولهم للشركين : أنهم أهدى سبيلا من المؤمنين ، عطف عليه بقوله (أم لهم نصيب) فكأنه تعالى قال : أمن ذلك يتوجب ، أم من قولهم لهم نصيب من الملك ، مع أنه لو كان لهم ملك لبخلوا بأقل القليل . الثالث : أن «أم» معنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها البتة ، كأنه لما تم الكلام الأول قال : بل لهم نصيب من الملك ، وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الإنكار ، يعنى ليس لهم شيء من الملك البتة ، وهذا الوجه أصح الرجوع .

(المسألة الثانية) ذكروا في هذا الملك وجوها : الأول : اليهود كانوا يقولون نحن أولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب ؟ فأبطل الله عليهم قولهم في هذه الآية . الثاني : أن اليهود كانوا يزعمون أن الملك يعود إليهم في آخر الزمان ، وذلك أنه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو إلى دينهم ، فكأنهم الله في هذه الآية . الثالث : المراد بالملك هنا القليل ، يعنى أنهم إنما يقدرون على دفع نبوتك لو كان القليل إليهم ، ولو كان القليل إليهم لبخلوا بالقبر والقطمير ، فكيف يقدرون على النقي والانبأت . قال أبو بكر الأصم : كانوا أصحاب بساتين وأموال ، وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يخطون على الفقر . بأقل القليل ، فذكرت هذه الآية .

(المسألة الثالثة) أنه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم ، وهذا يدل على أن الملك والبخل لا يجتمعان ، وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل أن الاقبياد الغير أمر مكروه لذاته ، والإنسان لا يتحمل المكروه إلا إذا وجد في مقابلة أمر مطلوب أو مرغوبا فيه ، وجهات الحاجات

محيطه بالناس ، فإذا صدر من إنسان إحسان إلى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته متقادا لمعطائه ، فلها قيل : بالبر يستعد الحر ، فإذ لم يوجه هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير غالصة عن المراض ، فلا يحصل الانقياد اليه ، ثبت أن الملك والبخل لا يجتمعان ثم أن الملك على ثلاثة أقسام : ملك على الظواهر فقط ، وهذا هو ملك الملوك . وملك على البواطن فقط ، وهذا هو ملك العلماء ، وملك على الظواهر والبواطن معاً ، وهذا هو ملك الأنبياء صلوات الله عليهم . فإذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ، ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم ، وامتثالهم لأوامرهم . وبكال هذه الصفات حاصل لمحمد عليه الصلاة والسلام .

(المسألة الرابعة) قال سيوريه : «إذن» في عوامل الأفعال بمنزلة أظن في عوامل الاسماء ، وتقريره أن الظن إذا وقع في أول الكلام نصب لا غير ، كقولك أظن زيدا قائماً ، وإن وقع في الوسط جاز إنفاؤه وإعماله ، كقوله زيد أظن قائم ، وإن شئت قلت زيدا أظن قائماً ، وإن تأخر فالأحسن إنفاؤه ، تقول زيد منطلق ظننت ، والسبب فيما ذكرناه أن «ظن» وما أشبهه من الأفعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل ، لأنها لا تؤثر في معمولاتها ، فإذا تقدم دل التقديم في الذكر على شدة العناية بقوى على التأثير ، وإذا تأخر دل على عدم العناية فلنا ، وإن توسط لحيث لا يكون في محل العناية من كل الوجه ، ولا في محل الاعمال من كل الوجه ، بل كانت كالترسطة في هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والانفاء جازاً .

واعلم أن الاعمال في حال التوسط أحسن ، والانفاء حال التأخر أحسن .

إذا عرفت هذا فنقول : كلمة «إذن» على هذا الترتيب أيضاً ، فإن تقدمت نصبت الفعل ، تقول إذن أكرمك ، وإن توسطت أو تأخرت جاز الانفاء ، تقول أنا إذن أكرمك ، وأنا أكرمك إذن فلتفيه في هاتين الحالتين .

إذا عرفت هذه المقدمة قوله تعالى (فَأَنذَرْتُهُمْ نَارَهُ الَّتِي هِيَ) كلمة «إذن» فيها مقدمة وما عملت ، فذكروا في المنز ووجوها : الأول : أن في الكلام تقديم وتأخير ، والتقدير : لا يؤتون الناس نقيرا إذن . الثاني : أنها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز أن تقدم متوسطة فلتفي كما تلتى إذا توسطت أو تأخرت ، وهكذا سيلها مع الواو كقوله تعالى (وإذا لا يلبثون خلفك) والثالث : قرأ ابن مسعود (فَأَنذَرْتُهُمْ) على إعمال «إذن» عملها الذي هو النصب .

(المسألة الخامسة) قال أهل اللغة : التقدير قرة في ظهر التواتر ومنها تنبت النخلة ، وأصله أنه

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا «٥٤» فَفَنَّهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ  
مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكُنِيَ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا «٥٥»

فصيل من الثقر، ويقال للثشب الذى ينقر فيه ثقب لانه ينقر، والثقر ضرب الحجر وغيره بالثقار  
والثقار حديدة كالنأس تقطع بها الحجارة، ومنه منقار الطائر لانه ينقر به .  
واعلم أن ذكر الثقب ههنا تمثيل، والفرض انهم يخطون بأقل القليل.  
قوله تعالى «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ  
وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا فَفَنَّهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكُنِيَ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا»  
فيه مسائل :

(المسألة الأولى) أم : منقطعة، والتقدير بل يحسدون الناس .

(المسألة الثانية) في المراد بلفظ «الناس» قولان : الأول : وهو قول ابن عباس والأكثرين  
انه محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لانه اجتمع عنده من  
خصال الخير ما لا يحصل إلا منفردا في الجمع العظيم، ومن هذا يقال : فلان أمة واحدة، أى يقوم  
مقام أمة، قال تعالى (ان ابراهيم كان أمة قانتا)

(والقول الثانى) المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين، وقال من ذهب إلى هذا  
القول : ان لفظ الناس جمع، فحمل على الجمع أولى من حمله على المفرد .

واعلم أنه إنما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس، لأن المقصود من الخلق  
إنما هو القيام بالمبودية، كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فلما كان القائمون  
بهذا المقصود ليس إلا محمدا صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان وهو وأصحابه كأشهم كل  
الناس، فلذا حسن إطلاق لفظ الناس وإرادتهم على التبيين :

(المسألة الثالثة) اختلفوا في تفسير الفضل الذى لا جله صاروا محسودين على قولين

(والقول الأول) انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا .

(والقول الثانى) انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع .

واعلم أن الحسد لا يحصل إلا عند الفضيلة، فكلما كانت فضيلة الإنسان آتم وأكمل كان حسد الحاسدين عليه أعظم، ومعلوم أن النبوة أعظم المناصب في الدين، ثم إنه تعالى أعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم، وضم إليها أنه جملة كل يوم أقوى دولة وأعظم شوكة وأكثر أنصاراً وأعداءً وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم. فاما كثرة النساء فهو كالأمر الحقير بالنسبة إلى ما ذكرناه، فلا يمكن تفسير هذا الفضل به، بل إن جمل الفضل اسماً لجميع ما أنعم الله تعالى به عليه دخل هذا أيضاً تحته، فأما على سبيل القصر عليه فيعيد.

واعلم أنه تعالى لما بين أن كثرة نعم الله عليه صارت سبباً لحسد هؤلاء اليهوديين ما يدفع ذلك فقال (قد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً) والمعنى أنه حصل في أولاد إبراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك، وآتم لا تعجبون من ذلك ولا تحسدونه، فلم تعجبون من حال محمد ولم تحسدونه؟

واعلم أن (الكتاب) إشارة إلى ظواهر الشريعة (والحكمة) إشارة إلى أسرار الحقيقة، وذلك هو كمال العلم، وأما الملك العظيم فهو كمال القدرة. وقد ثبت أن الكالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة، فهذا الكلام تنبيه على أنه سبحانه آتاهم أقصى ما يليق بالإنسان من الكالات، ولما لم يكن ذلك مستبعداً فيهم لا يكون مستبعداً في حق محمد صلى الله عليه وسلم.

وقيل: إنهم لما استكثروا نساءه قيل لهم: كيف استكثرتهم له التسع، وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة بالمهر وسبعائة سرية؟

ثم قال تعالى (فهم من آمن به ومنهم من صد عنه) واختلقوا في معنى «به» فقال بعضهم بمحمد عليه الصلاة والسلام، والمراد أن هؤلاء القوم الذين أوتوا نصيباً من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والانكار. وقال آخرون: المراد من تقدم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. والمعنى أن أولئك الأنبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة أنهم فيهم أن بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على الكفر، فأنت يا محمد لا تعجب مما عليه هؤلاء القوم، فإن أحوال جميع الأمم مع جميع الأنبياء هكذا كانت، وذلك تسلياً من الله ليكون أشد صبراً على ما ينال من قبلهم.

ثم قال (وكنى بجهنم سميراً) أي كنى بجهنم في عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين. سميراً، والسمير الوقود، يقال أوقدت النار وأسمرت بها بمعنى واحد.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ  
بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ٥٦»

قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا  
غيرها ليدوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما﴾

اعلم أنه تعالى بعد ما ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من أهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من  
الوعيد فقال ﴿إن الذين كفروا بآياتنا﴾ وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يدخل في الآيات كل ما يدل على ذات الله وأفعاله وصفاته وأسمائه  
والملائكة والكتب والرسل، وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجهل، لكن بوجوه، منها أن  
ينكروا كونها آيات، ومنها أن يففلوا عنها فلا ينظروا فيها. ومنها أن يلقوا الشكوك والشبهات  
فيها. ومنها : أن ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد، وأما حد الكفر وحقيقته فقد  
ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم﴾

﴿المسألة الثانية﴾ قال سيويه «سوف» كلمة تذكر للتهديد والوعيد، يقال سوف أفعل،  
وينوب عنها حرف السين كقوله (سأصليه سقر) وقد ترد كلمة «سوف» في الوعد أيضا قال تعالى  
(ولسوف يعطيك ربك فترضى) وقال (سوف أستغفر لكم ربى) قيل آخره إلى وقت السحر  
تحقيقا للدعاء، وبالجملة فلكمة «السين» وهـ سوف غصوصتان بالاستقبال.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (نصليهم) أى ندخلهم النار، لكن قوله (نصليهم) فيه زيادة على ذلك فانه  
بمنزلة شوبته بالنار، يقال شاة مصلية أى مشوية.

ثم قال تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليدوقوا العذاب﴾ وفيه سؤالان :  
﴿السؤال الأول﴾ لما كان تعالى قادرا على إبقائهم أحياء في النار أبد الآباد فلم لم يبق أبدانهم  
في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع أنه يوصل إليها الآلام الشديدة، حتى لا يحتاج إلى تبديل  
جلودهم بجلود أخرى ؟

والجواب : أنه تعالى لا يسأل عما يفعل، بل يقول : انه تعالى قادر على أن يوصل إلى أبدانهم  
آلاما عظيمة من غير إدخال النار مع أنه تعالى أدخلهم النار.

﴿السؤال الثانى﴾ الجلود العاصية إذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلودا أخرى وعنيها كان

هذا تعذيباً لمن لم يمس وهو غير جائز .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن يحمل النضج غير التنجيع ، فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة ، فإذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل إلا إلى الماصي ، وعلى هذا التقدير المراد بالنيرية التنفير في الصفة . الثاني : المذهب هو الإنسان ، وذلك الجلد ما كان جزءاً من ماهية الإنسان ، بل كان كالشئ المنصق به الزائد على ذاته ، فإذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سبباً لوصول العذاب إليه لم يكن ذلك تعذيباً إلا للماصي . الثالث : أن المراد بالجلود السرايل ، قال تعالى (سرايلهم من قطران) تجديد الجلود إنما هو تجديد السرايلات . طعن القاضى فيه ، فقال : أنه ترك الظاهر ، وأيضاً السرايل من القطران لا توصف بالنضج ، وإنما توصف بالاحتراق . الرابع : يمكن أن يقال : هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع ، كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام : كلما انتهى فقد ابتداء ، وكلما وصل إلى آخره فقد ابتداء من أوله ، فكذا قوله (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يعنى كلما غلظوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتابوا إلى الهلاك أعطيتهم قوة جديدة من الحياة بحيث غلظوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا ، فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه . الخامس : قال السدى : إنه تعالى يدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلداً آخر وهذا بعيد ، لأن لحمه متناه ، فلا بد وأن ينفذ ، وعدم تداخله لابد من طريق آخر في تبديل الجلد ، ولم يكن ذلك الطريق مذكوراً أولاً والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿لِينُوقُوا الْعَذَابَ﴾ وفيه سؤالان :

(السؤال الأول) قوله ﴿لِينُوقُوا الْعَذَابَ﴾ أى ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع ، كقولك للعزوز : أعزلكم الله ، أى أدامك على العز وزادك فيه . وأيضاً المراد لينوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب ، وإلا فهم ذائقون مستمرين عليه . .

(السؤال الثانى) أنه إنما يقال : فلان ذاق العذاب إذا أدرك شيئاً قليلاً منه ، والله تعالى قد وصف أنهم كانوا في أشد العذاب . فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك أنهم ذاقوا العذاب ؟ والجواب : المقصود من ذكر الذوق الاخيار بأن إحساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق المنفوق ، من حيث أنه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق . ثم قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ والمراد من العزيز : القادر القالب ، ومن الحكيم : الذى لا يفضل إلا الصواب ، وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن ، لأنه يقع في القلب تعجب من أنه كيف يمكن بقاء الإنسان في النار الشديدة أبد الأبد ! قليل : هذا ليس بعجيب من الله ،

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا  
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَمْ يَكُنْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا ظِلِيلًا ﴿٥٧﴾

لأنه القادر الغالب على جميع المستحبات ، يقدر على إزالة طبيعة النار ، ويقع في القلب أنه كريم رحيم ، فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف إلى هذا الحد العظيم ؟ قيل : كما أنه رحيم فهو أيضا حكيم ، والحكمة تقتضي ذلك . فان نظام العالم لا يبقى إلا بتهديد العصاة ، والتهديد الصادر منه لا بد وأن يكون مقرونا بالتحقيق صوتا لكلامه عن الكذب ، ثبت أن ذكر هاتين الكلمتين هنا في غاية الحسن .

قوله تعالى «والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا لم يكن فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا»  
اعلم أنه قد جرت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم بأن الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الأغلب ، وفي الآية مسألتان :

(المسألة الأولى) هذه الآية دالة على أن الإيمان غير العمل ، لأنه تعالى عطف العمل على الإيمان ، والمعطوف منابر للمعطوف عليه . قال القاضي : متى ذكر لفظ الإيمان وحده دخل فيه العمل ، ومتى ذكر معه العمل كان الإيمان هو التصديق ، وهذا بعيد لأن الأصل عدم الاشتراك وعدم التغير ، ولولا أن الأمر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا . فعمل هذه الألفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى مانع له ، ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت أذهاننا إليه . هذا على القول بأن احتمال الاشتراك والافراد على السوية ، وأما على القول بأن احتمال البقاء على الأصل واحتمال التغير متساويان فلا ، لأن على هذا التقدير يحتمل أن يقال : هذه الألفاظ كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى آخر غير ما نفهمه الآن ، ثم تغيرت إلى هذا الذي نفهمه الآن . ثبت أن على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة ، وإذا ثبت أن الاشتراك والتغير خلاف الأصل انتدفع كلام القاضي .

(المسألة الثانية) اعلم أنه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين أمورا : أحدها : أنه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار ، وقال الزجاج : المراد تجري من تحتها مياه الأنهار ، واعلم أنه إن جعل النهر اسما لمكان الماء كان الأمر مثل ما قاله الزجاج ، أما إن جعلناه في المتعارف اسما لذلك



## إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا

الماء فلا حاجة إلى هذا الاضمار، وثانيها: أنه تعالى وصفها بالخلود والتأيد، وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول: إن نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان، وأيضا أنه تعالى ذكر مع الخلود التأيد، ولو كان الخلود عبارة عن التأيد لزم التكرار وهو غير جائز، فدل هذا أن الخلود ليس عبارة عن التأيد، بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع، وإذا ثبت هذا الأصل فمقد هذا يطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) على أن صاحب الكبيرة يبق في النار على سبيل التأيد، لأننا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأيد، وثالثها: قوله تعالى (لهم فيها أزواج مطهرة) والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع أقدار الدنيا، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة (لهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) والصفات الثلاثة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الآية. ورابعها: قوله (وئذ دخلهم ظلا ظليلا) قال الواحدي: الظليل ليس ينيء عن الفعل حتى يقال إنه بمعنى فاعل أو مفعول، بل هو مبالغة في نعت الظل، مثل قولهم: ليل أليل.

واعلم أن بلاد العرب كانت في غاية الحرارة، فكان الظل عندهم أعظم أسباب الراحة، ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة. قال عليه الصلاة والسلام «السلطان ظل الله في الأرض» فإذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة، هذا ما يميل إليه خاطري، وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول: إذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرهما فما فائدة وصفها بالظل الظليل. وأيضا نرى في الدنيا أن المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس إليها يكون هوؤها عسفا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لأن على هذا الوجه الذي لحصناه تندفع هذه الشبهات.

قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها)

اعلم أنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيده عاد إلى ذكر التكليف مرة أخرى، وأيضا لما حكى عن أهل الكتاب أنهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا، أمر المؤمنين في هذه الآية بأداء الأمانات في جميع الأمور، سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات، أو من باب الدنيا والمعاملات، وأيضا لما ذكر في الآية السابغة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات، وكان من أجل الأعمال الصالحة الأمانة

لاجرم أمرهما في هذه الآية . وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح ألقى عثمان بن طلحة بن عبدالمبار وكان سادن الكعبة باب الكعبة ، وصعد السطح وأبى أن يدفع المفتاح إليه ، وقال لو علمت أنه رسول الله لم أمنه ، فولى على بن أبي طالب رضي الله عنه يده وأخذ منه وفتح ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين ، فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية ، فأمر علياً أن يرده إلى عثمان ويمتد إليه ، فقال عثمان لعلي : أكرهت وأذيت ثم جئت ترفق ، فقال : لقد أنزل الله في شأنك قرآناً وقرأ عليه الآية فقال عثمان : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فقبض جبريل عليه السلام وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن السدانة في أولاد عثمان أبداً . فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق . وقال أبو روق : قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان : أعطني المفتاح فقال هالك بأمانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثانية : ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فأعطني المفتاح ، فقال : هالك بأمانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده ، فقال الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك مرة ثالثة ، قال عثمان في الثالثة : هالك بأمانة الله ودفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه إلى العباس ، ثم قال : يا عثمان خذ المفتاح على أن العباس نصيبا منك ، فأنزل الله هذه الآية ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان : هالك عالة تالة لا ينزعها منك إلا ظلم ، ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة فهو في ولده اليوم .

(المسألة الثانية) اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القضية ، بل يدخل فيه جميع أنواع الأمانات ، واعلم أن معاملة الإنسان أما أن تكون مع ربه أو مع سائر العباد أو مع نفسه ، ولا بد من رعاية الأمانة في جميع هذه الأقسام الثلاثة .

(أما رعاية الأمانة مع الرب) فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات ، وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود : الأمانة في كل شيء لازمة ، في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم . وقال ابن عمر رضي الله عنهما : إنه تعالى خلق فرج الإنسان وقال هذا أمانة غيباتها عنك حافظها إلا بجها ، واعلم أن هذا باب واسع ، فأمانة اللسان أن لا يستعمل في الكذب والقيص والغيبة والكفر والبدة والفحش وغيرها ، وأمانة العين أن لا يستعملها في النظر إلى الحرام ، وأمانة السمع أن لا يستعمل في سماع الملاهي والمناسي ، وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها ، وكذا القول

في جميع الأعضاء .

(وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي) وهو رعاية الإمامة مع سائر الخلق فيدخل فيها رد الودائع، ويدخل فيه ترك التكليف في الكيل والوزن، ويدخل فيه أن لا يقضى على الناس عيوبهم، ويدخل فيه عدل الأمراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحلوم على التمتع بالباطلة، بل يرشدونهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم في دنياهم وأخرام، ويدخل فيه نهى اليهود عن كتبهم أمر محمد صلى الله عليه وسلم، ونهيمهم عن قولهم للكفار: إن ما آثم عليه أفضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم، ويدخل فيه أمر الرسول عليه الصلاة والسلام برد الفتاح إلى عثمان بن طلحة، ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها، وفي أن لا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره . وفي أخبارها من اقتضاء عدتها .

(وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالثُ) وهو أمانة الإنسان مع نفسه فهو أن لا يختار لنفسه إلا ما هو الأنفع والإصلاح له في الدين والدنيا، وأن لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» قوله (بأمركم أن تقولوا الامانات إلى أهلها) يدخل فيه الكل، وقد عظم الله أمر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه فقال (اناعرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال (ولا تخونوا أماناتكم) وقال عليه الصلاة والسلام «لا إيمان لمن لا أمانة له» وقال ميمون بن مهران: ثلاثة يؤدين إلى البر والفاجر: الامانة والسد وصلة الرحم . وقال القاضي: لفظ الامانة وإن كان متناولا للكل إلا أنه تعالى قال في هذه الآية (إن الله يأمركم أن تقولوا الامانات إلى أهلها) فوجب أن يكون المراد بهذه الامانة ما يجري مجرى المال: لا ينهي التي يمكن أدائها إلى الغير .

(المسألة الثالثة) الامانة مصدر سمي به المفعول، ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا. قال صاحب الكشاف: قرئ (الامانة) على التوحيد .

(المسألة الرابعة) قال أبو بكر الرازي: من الامانات الودائع، ويجب ردها عند الطلب والأكترون على أنها غير مضمومة . وعن بعض السلف أنها مضمومة، روى الشعبي عن أنس قال: استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي، فضمنني عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وعن أنس قال: كان لانسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فقهرت، فقال عمر: ذنب لك معها شيء؟ قلت لا، فألزمني الضمان، وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه قال: قال رسول

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ  
كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

الله صلى الله عليه وسلم «لا ضمان على راع ولا على مؤتمن» وأما فعل عمر فهو محمول على أن المودع اعترف بفعل يوجب الضمان.

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: العارية مضمونة بعد الهلاك، وقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: غير مضمونة. حجة الشافعي قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وظاهر الأمر للوجوب، وبعد هلاكها تنذر ردها بصورتها، ورد ضمانها ردها بعينها، فكانت الآية دالة على وجوب التضمن. ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» أقصى ما في الباب أن الآية مخصوصة في الوديعة، لكن العام بعد التخصيص حجة، وأيضاً فلا نأجمعنا على أن المستام مضمون، وأن المودع غير مضمون، والعارية وقعت في البين، فنقول: المشابهة بين العارية وبين المستام أكثر، لأن كل واحد منهما أخذه الأجنبي لغرض نفسه، بخلاف المودع، فإنه أخذ الوديعة لغرض المالك، فكانت المشابهة بين المستام وبين المستام أتم، فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع. حجة أبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام «لا ضمان على مؤتمن»

قلنا: إنه مخصوص في المستام، فكذلك في العارية، ولأن دليلنا ظاهر القرآن وهو أقوى.

قوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً)

وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن الأمانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأدبت ذلك الحق إليه فهذا هو الأمانة، والحكم بالحق عبارة عما إذا وجب لإنسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه ذلك الحق بأن يدفعه إلى من له ذلك الحق، ولما كان الترتيب الصحيح أن يبدأ الإنسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره، لا جرم أنه تعالى ذكر الأمر بالأمانة أولاً، ثم بعده ذكر الأمر بالحكم بالحق، فبما أحسن هذا الترتيب، لأن أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط.

(المسألة الثانية) أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل قال تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والتقدير : إن الله يأمركم إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . وقال (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) وقال (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وقال (يادادود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت وإذا حكمت عدلت وإذا استرحمت رحمت» وعن الحسن قال : إن الله أخذ على الحكام ثلاثا : أن لا يتبعوا الهوى ، وأن يخشوه ولا يخضوا الناس ، ولا يشتروا بآياته ثمنا قليلا . ثم قرأ (يادادود إنا جعلناك خليفة في الأرض) إلى قوله (ولا تتبع الهوى) وقرأ (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) إلى قوله (ولا تفسدوا بآياتي ثمنا قليلا) وما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقال عليه الصلاة والسلام «ينادي مناد يوم القيامة أين الظلة وأين أعوان الظلة، فيجوعون كلهم حتى من برى لهم قلبا أولاق لهم دواة فيجوعون ويلقون في النار» وقال أيضا (ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون) وقال (تلك بيوتهم غاوية بما ظفروا)

فان قيل : الغرض من الظلم منفعة الدنيا .

فأجاب الله عن السؤال بقوله (لم تسكن من بعدهم إلا قليلا) وكنا نحن الوارثين

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه : ينبغي للقاضي أن يسوى بين الخصمين في خمسة أشياء : في الدخول عليه ، والجلوس بين يديه ، والاقبال عليهما ، والاستماع منهما ، والحكم عليهما قال : والمأخوذ عليه التسوية بينهما في الأفعال دون القلب ، فان كان يميل قلبه إلى أحدهما ويجب أن يقلب بجمته على الآخر فلا شيء عليه لأنه لا يمكنه التحرز عنه . قال : ولا ينبغي أن يلقن واحدا منهما حجته ، ولا شاهدات شهادته لأن ذلك يضر بأحد الخصمين ، ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ، ولا يلقن المدعي عليه الإنكار والافتراء ، ولا يلقن الشهود أن يشهدوا أو لا يشهدوا ، ولا ينبغي أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لأن ذلك يكسر قلب الآخر ، ولا يجب هو إلى ضيافة أحدهما ، ولا إلى ضيافتهما ماداما متخاصمين . وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الاوخصمه معه . وتمايم الكلام فيه مذكور في كتب الفقه ، وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه إيصال الحق إلى مستحقه ، وأن لا يمتزج ذلك بغرض آخر ، وذلك هو المراد بقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩»

(المسألة الرابعة) قوله (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) كالتمريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا في الحكم، بل ذلك لبعضهم، ثم بقيت الآية مجملة في أنه بأي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على أنه لا بد للامة من الامام الاعظم، وأنه هو الذي ينصب القضاة والولاة في البلاد، صارت تلك الدلائل كاليان لما في هذه الآية من الاجمال.

ثم قال تعالى (إن الله نعماء يعظكم به) أي نعم شيء يعظكم به، أو نعم الذي يعظكم به، والمخصوص بالمدح محضوف، أي نعم شيء يعظكم به ذلك، وهو المأمور به من أداما الأمانات والحكم بالعدل.

ثم قال (إن الله كان سمياً بصيراً) أي اعملوا بأمر الله ووعظه فإنه أعلم بالمسوغات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم، وفيه دققة أخرى، وهي أنه تعالى لما أمر في هذه الآيات بالحكم على سبيل العدل وبإداء الأمانة قال (إن الله كان سمياً بصيراً) أي إذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسوغات يسمع ذلك الحكم، وإن أدت الأمانة فهو بصير لكل المبصرات يصير ذلك، ولا شك أن هذا أعظم أسباب للوعد للطبع، وأعظم أسباب الوعيد للعاصي، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وفيه دققة أخرى، وهي أن كلما كان احتياج البعد أشد كانت عناية الله أكثر، والقضاة والولاة قد فوض الله إلى أحكامهم مصالح العباد، فكان الاهتمام بحكمهم وقضايتهم أشد، فهو سبحانه منزّه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسوغات، ولكن لو فرضنا أن هذا التفاوت كان يمكناً لكان أولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة، فلما كان هذا الموضع خصوصاً بمزيد العناية لاجرم قال في خاتمة هذه الآية (إن الله كان سمياً بصيراً) فما أحسن هذه المقاطع المرافقة لهذه المطالع.

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً

اعلم أنه تعالى لما أمر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة فقال (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله) ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: حق على الامام أن يحكم بما أنزل الله ويؤي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا. وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قالت المعتزلة: الطاعة موافقة الإرادة، وقال أصحابنا: الطاعة موافقة الأمر لاموافقة الإرادة. لنا أنه لا نزاع في أن موافقة الأمر طاعة، إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مراداً أم لا؟ فإذا دللنا على أن المأمور به قد لا يكون مراداً ثبت حينئذ أن الطاعة ليست عبارة عن موافقة الإرادة، وإنما قلنا إن الله قد يأمر بما لا يريد لأن علم الله وخبره قد تعلقت بأن الإيمان لا يوجد من أبي لب البتة، وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانفصالهما مجلاً، ووجود الإيمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر، والجمع بين الضدين محال، فكان صدور الإيمان من أبي لب محالاً. والله تعالى عالم بكل هذه الأحوال فيكون عالمًا بكونه محالاً، والعالم يكون الشيء محالاً لا يكون مريداً له، ثبت أنه تعالى غير مريد للإيمان من أبي لب وقد أمره بالإيمان فثبت أن الأمر قد يوجد بدون الإرادة، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لا عن موافقة إرادته، وأما المعتزلة فقد احتجوا على أن الطاعة اسم لموافقة الإرادة بقول الشاعر:

رب من أنضجت غيظاً صدره قد تمنى لي موتاً لم يطلع

رتب الطاعة على التقى وهو من جنس الإرادة.

والجواب: أن العاقل عالم بأن الفيليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضة بمنثل هذه الحجة الركيكة.

(المسألة الثانية) اعلم أن هذه الآية آية شرعية مشتملة على أكثر علم أصول الفقه، وذلك لأن الفقهاء زعموا أن أصول الشريعة أربع: الكتاب والسنة والاجماع والتياس، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأصول الأربعة بهذا الترتيب. أما الكتاب والسنة فقد وقعت الإشارة إليهما بقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)

فان قيل: أليس أن طاعة الرسول هي طاعة الله، فما معنى هذا العطف؟

قلنا: قال القاضي: الفائدة في ذلك بيان الدلائل، فالكتاب يدل على أمر الله، ثم نعلم منه أمر الرسول لاحاطة، والسنة تدل على أمر الرسول. ثم نعلم منه أمر الله لاحاطة، فثبت بما ذكرنا أن قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة.

(المسألة الثالثة) اعلم أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوما عن الخطأ ، إذ لو لم يكن معصوما عن الخطأ كان يتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمسايمته، فيكون ذلك أمرا بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ مني عنه ، فهذا يفضي إلى اجتياح الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وإنه محال ، ثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم ، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوما عن الخطأ ، ثبت قطعاً أن أولى الأمر المذكور في هذه الآية لا بد وأن يكون معصوماً ، ثم قول : ذلك المعصوم إما بمجموع الأمة أو ببعض الأمة ، لا جائز أن يكون بعض الأمة ؛ لأننا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر في هذه الآية قطعاً ، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم والاستفادة منهم ، ونحن نعم بالضرورة أنا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم ، عاجزون عن الوصول إليهم ، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم ، وإذا كان الأمر كذلك علينا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة ، ولا طائفة من طوائفهم . ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله (وأولى الأمر) أهل الحل والعقد من الأمة ، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة .

فان قيل : المفسرون ذكروا في (أولى الأمر) وجوهاً أخرى سوى ما ذكرتم : أحدها : أن المراد من أولى الأمر الخلفاء الراشدون ، والثاني : المراد أمراء السرايا ، قال سعيد بن جبير : نزلت هذه الآية في عبدالله بن حذافة السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية . وعن ابن عباس أنها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية وفيها عمار بن ياسر ، جرى بينهما اختلاف في شيء ، فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولى الأمر . وثالثها : المراد العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم ، وهذا رواية الثعلبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك . ورابعها : قل عن الروافض أن المراد به الأئمة المعصومون ، ولما كانت أقوال الأمة في تفسير هذه الآية محصورة في هذه الوجوه ، وكان القول الذي نصرتموه خارجاً عنها كان ذلك بإجماع الأمة باطلاً .

(السؤال الثاني) أن نقول : حمل أولى الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم . ويدل عليه وجوه : الأول : أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق ، فهم في الحقيقة أولو الأمر



أما أهل الاجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق، فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى. والثاني: أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه، أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات وبرعاية العدل، وأما آخر الآية فهو أنه تعالى أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل، وهذا إنما يليق بالأمراء لأبأهل الاجماع. الثالث: أن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب في طاعة الأمراء، فقال «من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى أميري فقد عصاني» فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه.

والجواب: أنه لا نزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حلوا قوله (وأولى الأمر منكم) على العلماء، فإذا قلنا: المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحل لم يكن هذا قولاً خارجاً عن أقوال الأمة، بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحاً له بالحجة القاطعة، فاندفع السؤال الأول: وأما سؤال الثاني فهو مدفوع، لأن الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة، والذي ذكرناه برهان قاطع، فكان قولنا أولى، على أننا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها: فأجدها: أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب، وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة، فحيث لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة، وعن طاعة الله وطاعة رسوله، بل يكون داخل فيه، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين، والتبليذ للأستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول، أما إذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخل تحتها، لأنه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه، فحيث أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأولين، فهذا أولى. وثانيها: أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضي إدخال الشرط في الآية، لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق، فإذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الآية، فكان هذا أولى. وثالثها: أن قوله من بعده (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله) مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع. ورابعها: أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً، وعندنا أن طاعة أهل الاجماع واجبة قطعاً، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم، وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على الاجماع أولى، لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر في لفظ واحد وهو قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر) فكان حمل أولى الأمر الذي هو مقرون بالرسول على المصوم أولى من حمله على

الفاجر القاسق . وعامسها : أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء ، فكان حل لفظ أولى الأمر عليهم أولى ، وأما حل الآية على الأمة المصومين على ما نقوله الرافض ففي غاية البعد لوجوه : أحدها : ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمقرتهم وقدرة الوصول إليهم ، فلو أوجب علينا طاعتهم قبل مقرتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الإيجاب مشروطا ، وظاهر قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى الإحاطة ، وأيضا ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال ، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولى الأمر في لفظة واحدة ، وهو قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معا ، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولى الأمر . الثاني : أنه تعالى أمر بطاعة أولى الأمر ، وأولو الأمر جمع ، وعندما لا يكون في الزمان إلا إمام واحد ، وحل الجميع على الفرد خلاف الظاهر . وثالثها : أنه قال (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) ولو كان المراد بأولى الأمر الإمام المصوم لوجب أن يقال : فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الإمام ، فثبت أن الحق تفسير الآية بما ذكرناه .

(المسألة الرابعة) اعلم أن قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) يدل عندنا على أن القياس حجة ، والذي يدل على ذلك أن قوله (فان تنازعتم في شئ) إما أن يكون المراد فان اختلفتم في شئ، حكمه منصوص عليه في الكتاب أو السنة أو الاجماع ، أو المراد فان اختلفتم في شئ، حكمه غير منصوص عليه في شئ من هذه الثلاثة ، والأول باطل لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وجب أن يصير قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) إعادة لعين ماضى ، وإنه غير جائز . وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو أن المراد : فان تنازعتم في شئ، حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع ، وإذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله (فردوه إلى الله والرسول) طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة . فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الواقع المشابهة له ، وذلك هو القياس ، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (فردوه إلى الله والرسول) أى فوضوا عليه إلى الله واسكنوا عنه ولا تضرعوا له ؟ وأيضا فلم لا يجوز أن يكون المراد فردوا غير المنصوص إلى المنصوص في أنه لا يحكم فيه إلا بالنص ؟ وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد فردوا هذه الأحكام

### إلى البراءة الأصلية؟

قلنا: أما الأول فدفع، وذلك لأن هذه الآية دلت على أنه تعالى جعل الوقائع قسمين، منها ما يكون حكمها منصوحا عليه، ومنها ما لا يكون كذلك، ثم أمر في القسم الأول بالطاعة والالتقياد، وأمر في القسم الثاني بالرد إلى الله وإلى الرسول، ولا يجوز أن يكون المراد بهذا الرد السكوت، لأن الواقعة ربما كانت لا تختمل ذلك، بل لابد من قطع الشغب والخصومة فيها بنى أو إثبات، وإذا كان كذلك امتنع حمل الرد إلى الله على السكوت عن تلك الواقعة، وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث.

(وأما السؤال الثاني) يجوابه أن البراءة الأصلية معلومة بحكم العقل، فلا يكون رد الواقعة إليها ردا إلى الله بوجه من الوجوه، أما إذا رددنا حكم الواقعة إلى الأحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة على أحكام الله تعالى، فكان حمل اللفظ على هذا الوجه أولى.

(المسألة الخامسة) هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة، سواء كان القياس جليا أو خفيا، سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك أم لا، ويدل عليه أنا يننا أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسل) أمر بطاعة الكتاب والسنة، وهذا الأمر مطلق، ثبت أن متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصصهما أو لم يوجد واجبة، وما يؤكد ذلك وجوه أخرى: أحدها: أن كلمة «أن» على قول كثير من الناس للاشتراط، وعلى هذا المذهب كان قوله «فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول» صريح في أنه لا يجوز الدلول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول. الثاني: أنه تعالى أخر ذكر القياس عن ذكر الأصول الثلاثة، وهذا مشعر بأن العمل به مؤخر عن الأصول الثلاثة. الثالث: أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث أخر الاجتهاد عن الكتاب، وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله «فان لم تجدوا» الرابع: أنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم حيث قال (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس) ثم إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية، بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله (خلقنا من نار وخلقنا من طين) ثم أجمع العقلاء على أنه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب معلونا، وهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم القياس على النص وأنه غير جائز. الخامس: أن القرآن مقطوع في مثله لأنه ثبت بالتواتر، والقياس ليس كذلك، بل هو مظنون من جميع الجهات، والمقطوع راجع على المظنون. السادس: قوله تعالى

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وإذا وجدنا عموم الكتاب حاصلًا في الواقعة ثم انا لانحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم . السابغ : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تعبدوا بين يدي الله ورسوله) فإذا كان عموم القرآن حاضرا ، ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله ورسوله . الثامن : قوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله) إلى قوله (ان يتبعون إلى الظن) جعل اتباع الظن من صفات الكفار ، ومن الموجبات القوية في علمتهم ، فهذا يقتضي أن لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك هذا النص لما بينا أنه يدل على جواز العمل بالقياس ، لكنه إنما دل على ذلك عند فقدان النصوص ، فوجب عند وجوبها أن يبق على الأصل . التاسع : انه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا روى عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا فادروه» ولا شك ان الحديث أقوى من القياس ، فإذا كان الحديث الذي لا يوافق الكتاب مردوداً فالقياس أولى به . العاشر : ان القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف ، وكل من له عقل سليم علم أن الأول أقوى بالمقابلة وأحرى

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على أن ماسوى هذه الأصول الأربعة : أعنى الكتاب والسنة والإجماع والقياس مردود باطل ، وذلك لأنه تعالى جعل الوقائع قسمين : أحدهما : ما تكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالطاعة وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والثاني : ما لا تكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالاجتهاد وهو قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) فإذا كان لا مزيد على هذين القسمين وقد أمر الله تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على أنه ليس للكلف أن يتمسك بشئ سوى هذه الأصول الأربعة ، وإذا ثبت هذا فنقول : القول بالاستحسان الذي يقول به أبو حنيفة رضي الله عنه ، والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك رحمه الله إن كان المراد به أحد هذه الأمور الأربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه ، وإن كان منافية لأغنية الأربعة كان القول به باطلا قطعاً لدلالة هذه الآية على بطلانه كما ذكرنا

(المسألة السابعة) زعم كثير من الفقهاء أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على أن ظاهر الأمر للوجوب ، واعترض المتكلمون عليه فقالوا : قوله (أطيعوا الله) فهذا لا يدل على الإيجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب . وهذا يقتضي افتقار الدليل إلى المدلول وهو باطل ، والفقهاء أن يجيئوا عنه من وجهين : الأول : أن الأوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على

التدنية بقوله (أطيعوا) لو كان معناه أن الايتان بالمأمورات مندوب بحيث لا يبقى لهذه الآية فائدة . لأن مجرد التدنية كان معلوما من تلك الأوامر ، فوجب حملها على إعادة الوجوب حتى يقال : ان الأوامر دلت على أن فعل تلك المأمورات أولى من تركها ، وهذه الآية دلت على المنع من تركها بحيث يبقى لهذه الآية فائدة . والثاني : أنه تعالى ختم الآية بقوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وهو وعيد ، فكما أن احتمال اختصاصه بقوله (فردوه إلى الله) قائم ، فكذلك احتمال عوده إلى الجملتين أغنى قوله (أطيعوا الله) وقوله (فردوه إلى الله) قائم ، ولا شك أن الاحتياط فيه ، وإذا حكمنا بعود ذلك الوعيد إلى الكل صار قوله (أطيعوا الله) موجبا للوجوب ، ثبت أن هذه الآية دالة على أن ظاهر الامر للوجوب ، ولا شك أنه أصل معتبر في الشرع

(المسألة الثامنة) اعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل ، أما القول فيجب إطاعته لقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وأما الفعل فيجب على الأمة الاقتداء به لإماضه الدليل . وذلك لأننا بينا ان قوله (أطيعوا) يدل على أن أوامره للوجوب ثم إن الله تعالى قال في آية أخرى في صفة محمد عليه الصلاة والسلام (فاتبوه) وهذا أمر ، فوجب أن يكون للوجوب ، ثبت أن متابعتها واجبة ، والمتابعة عبارة عن الايتان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فصله ، ثبت ان قوله (أطيعوا الله) يوجب الاقتداء بالرسول في كل أفعاله ، وقوله (وأطيعوا الرسول) يوجب الاقتداء به في جميع أقواله ، ولا شك أنهما أصلان معتبران في الشريعة .

(المسألة التاسعة) اعلم أن ظاهر الأمر وان كان في أصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور إلا أنه في عرف الشرع يدل عليه ، ويدل عليه وجوه : الأول : ان قوله (أطيعوا الله) يصح منه استثناء أي وقت كان ، وحكم الاستثناء اخراج مالو له لدخل ، فوجب أن يكون قوله (أطيعوا الله) متناولا لكل الأوقات ، وذلك يقتضي التكرار ، والتكرار يقتضي الفور . الثاني : انه لو لم يفد ذلك لصارت الآية بجملة ، لأن الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة ، أما لو حملناه على العموم كانت الآية ميتة ، وحل كلام الله على الوجه الذي يكون ميئا أولى من حمله على الوجه الذي به يصير جملا مجهولا ، انتهى ما في الباب أنه يدخله التخصيص ، والتخصيص خير من الاجمال الثالث : ان قوله (أطيعوا الله) أضاف لفظ الطاعة إلى لفظ الله ، فهذا يقتضي أن وجوب الطاعة علينا له إنما كان لكوننا عبيدا له ولكونه إلها ، ثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية ، وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين إلى قيام القيامة

وهذا أصل معتبر في الشرع .

(المسألة العاشرة) انه قال (أطيعوا الله) فأفرده في الذكر ، ثم قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الأدب ، وهو أن لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره ، وأما إذا آل الأمر إلى المختلفين فيجوز ذلك ، بدليل انه قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم لهذا الأدب ، ولذلك روى أن واحدا ذكر عند الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : من أطاع الله والرسول فقد رشد ، ومن عصاهما فقد غوى ، فقال عليه الصلاة والسلام «بئس الخطيب أنت هلاقت من وصى الله وعصى رسوله» أو لفظ هذا معناه ، وتحقيق القول فيه أن الجمع بين الذكرين في اللفظ يرم نوع مناسبة ومجانسة ، وهو سبحانه متعال عن ذلك .

(المسألة الحادية عشرة) قد دللنا على أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل على أن الإجماع حجة فنقول : كما أنه دل على هذا الأصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالإجماع ، ونحن نذكر بعضها :

(الفرع الأول) مذهبه أن الإجماع لا يتعقد إلا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة ، وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد في كتب أصول الفقه تقول : الآية دالة عليه لأنه تعالى أوجب طاعة أولى الأمر ، والذين لهم الأمر والنهي في الشرع ليس إلا هذا الصنف من العلماء ، لأن المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الأحكام من النصوص لا اعتبار بأمره ونهيه ، وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الأحكام من القرآن والحديث ، فدل على ما ذكرناه ، فلما دلت الآية على أن إجماع أولى الأمر حجة علينا دلالة الآية على أنه يتعقد الإجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء . وأما دلالة الآية على أن العامي غير داخل فيه فظاهر ؛ لأنه من الظاهر أنهم ليسوا من أولى الأمر .

(الفرع الثاني) اختلفوا في أن الإجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة ؟ والأصح أنه حجة ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأننا بينا أن قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى وجوب طاعة جملة أهل الحل والعقد من الأمة ، وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك ، فوجب أن يكون الكل حجة .

(الفرع الثالث) اختلفوا في أن اقتراض أهل المصر هل هو شرط ؟ والأصح أنه ليس بشرط ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأنها تدل على وجوب طاعة المجمعين ، وذلك يدخل فيه ما إذا اقترض المصر وما إذا لم يقترض .

(الفرع الرابع) دلت الآية على أن العبرة بأجماع المؤمنين لأنه تعالى قال في أول الآية (يا أيها الذين آمنوا) ثم قال (وأولئ الأمر منكم) فدل هذا على أن العبرة بأجماع المؤمنين ، فأما سائر الفرق الذين يشك في إيمانهم فلا عبرة بهم .

(المسألة الثانية عشرة) ذكرنا أن قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) يدل على صحة العمل بالقياس ، فنقول : كما أن هذه الآية دلت على هذا الأصل ، فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ، ونحن نذكر بعضها :

(الفرع الأول) قد ذكرنا أن قوله (فردوه إلى الله) معناه فردوه إلى واقعة بين الله حكما ، ولا بد وأن يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها ، إذ لو كان المراد بردها ردها إلى واقعة تخالفها في الصورة والصفة ، فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقي ، وحينئذ يتعذر الرد ، فعلينا أنه لا بد وأن يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها في الصورة والصفة . ثم إن هذا المعنى الذي قلناه يؤكد بالخبر والأثر ، أما الخبر فاتهم لما سأله صلى الله عليه وسلم عن قبله الصائم فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو تمضمضت» يعنى المضمضة مقدمة الأكل ، كما أن القبلة مقدمة الجماع ، فكما أن تلك المضمضة لم تنقض الصوم ، فكذا القبلة . ولما سألت الختمية عن الحج فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أهلك دين قضيت هل يجزى فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق بالقضاء» وأما الأثر فإروى عن عمر رضي الله عنه أنه قال : اعرفي الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك ، فدل مجموع ما ذكرناه من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر ودلالة الأثر على أن قوله (فردوه) أمر برد الشيء إلى شبيهه ، وإذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على أن الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص ، وهذا هو الذي يسميه الشافعي رحمه الله قياس الأشباه ، ويسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد ، ودلت هذه الآية على صحة لانه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله (فردوه) هو أنه رده إلى شبيهه علنا أن الأصل الموعول عليه في باب القياس محض المشابهة ، وهذا بحث فيه طول ، ومرادنا بيان كيفية استنباط المسائل من الآيات ، فأما الاستقصاء فيها فذكر في سائر الكتب .

(الفرع الثاني) دلت الآية على أن شرط الاستدلال بالقياس في المسألة أن لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لأن قوله (فان تنازعتم في شئ فردوه) مشعر بهذا الاشتراط .

(الفرع الثالث) دلت الآية على أنه إذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان ، وبطل به قول من قال : لا يجوز استعمال القياس في الكفارات

والجود وغيرهما؛ لأن قوله (فإن تنازعتم في شئ) عام في كل واقعة لانص فيها .  
 (الفرع الرابع) دلت الآية على أن من أثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ، ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لأن قوله (فردوه إلى الله والرسول) ظاهر مشعر بأنه يجبرده إلى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله .  
 (الفرع الخامس) دلت الآية على أن القياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالقرآن، والقياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالسنة إذا تعارضا كان القياس على القرآن مقبلاً على القياس على الخبر لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وفي قوله (فردوه إلى الله والرسول) وكذلك في خبر معاذ .

(الفرع السادس) دلت الآية على أنه إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بإيماء في كتاب الله والآخر تأيد بإيماء خبر من أخبار رسول الله ، فإن الأول مقدم على الثاني، يعني كإذكرناه في الفرع الخامس ، فهذه المسائل الأصولية استبطنها من هذه الآية في أقل من ساعتين ، ولعل الإنسان إذا استعمل الفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية .

(المسألة الثالثة عشرة) قوله (وأولى الأمر) معناه ذوو الأمر وأولوهم ، وواحد ذوعلى غير القياس ، كالنساء والأولاد والحمل ، كلها أساء للجمع ولا واحد له في اللفظ .

(المسألة الرابعة عشرة) قوله (فإن تنازعتم) قال الزجاج : اختلفتم وقال كل فريق : القول قول واشتقاق المنازعة من النزاع الذي هو الجذب ، والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة مصححة لقوله ، أو محاولة جذب قوله ونزعه إياه عما يفسده .

ثم قال تعالى (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) هذا الوعيد يحتمل أن يكون عائداً إلى قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وإلى قوله (فردوه إلى الله والرسول) والله أعلم .

(المسألة الثانية) ظاهر قوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) يقتضي أن من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمناً ، وهذا يقتضي أن يخرج المذهب عن الإيمان لكنه محمول على التهديد ، ثم قال تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلاً) أى ذلك الذي أمرتكم به في هذه الآية خير لكم وأحسن عاقبة لكم لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشئ ومرجه وعاقبته .



قوله تعالى « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك » الآية ١٥٣

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ  
يُرِيدُونَ أَن يُتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ  
الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ٦٠ » وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ  
وإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ٦١ »

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ﴾  
اعلم أنه تعالى لما أوجب في الآية الأولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية أن المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه، وإنما يريدون حكم غيره، وفي الآية مسائل

( المسألة الأولى ) الزعم والزمع لغتان، ولا يستعملان في الاكثر الا في القول الذي لا يتحقق . قال الليث : أهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا أكذب أو صدق، فكذلك تفسير قوله ( هذا لله بزعمهم ) أى بقولهم الكذب . قال الأصمعي : الزعم من الغم التي لا يعرفون أباها شحم أم لا ، وقال ابن الاعراب : الزعم يستعمل في الحق ، وأنشد لأمية بن الصلت  
وإني أدین لکم أنه سيجزکم ربکم ما زعم

اذا عرفت هذا فنقول: الذى فى هذه الآية المراد به الكذب، لأن الآية نزلت فى المنافقين  
( المسألة الثانية ) ذكروا فى أسباب النزول وجوها : الاول: قال كثير من المفسرين : نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودى: يبنى وبينك أبو القاسم ، وقال المناقب: يبنى وبينك كعب بن الاشرف ، والسبب فى ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضى بالحق ولا يلتفت الى الرشوة ، وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة فى الرشوة ، واليهودى كان محبا ، والمنافق كان مبطلا ، فلهذا المعنى كان اليهودى يريد التحاكم الى الرسول، والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف ، ثم أصر اليهودى على قوله ، فذهب اليه صلى الله عليه وسلم ، لحكم الرسول عليه الصلاة والسلام لليهودى

على المنافق ، قال المنافق لا أرضى انطلق بنا الى أبي بكر ، لحكم أبو بكر رضى الله عنه اليهودي فلم يرض المنافق ، وقال المنافق : بيني وبينك عمر ، فصارا الى عمر فأخبره اليهودي أن الرسول عليه الصلاة والسلام وأبا بكر حكا على المنافق فلم يرض بحكما ، فقال للمنافق : أهكذا فقال نعم ، قال اصبرا لإنى لى حاجة أدخل فأقضيها وأخرج اليكما . فدخل فأخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به للمنافق حتى يرد وهرب اليهودي ، لجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته ، فقال عمر : إنه رد حكمك يا رسول الله ، لجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال : انه القاروق فرق بين الحق والباطل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر دأبت القاروق ، وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الأشرف .

(الرواية الثانية) في سبب نزول هذه الآية أنه أسلم ناس من اليهود وفاق بعضهم ، وكانت قرينة والتضير في الجاهلية إذا قتل قرظي فعرضاً قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر ، وإذا قتل نضري قرظي لم يقتل به ، لكن أعطى دية ستين وسقا من التمر ، وكان بنو النضير أشرف وهم حلفاء الأوس ، وقرينة حلفاء الخزرج ، فلما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة قتل نضري قرظيا فاختصا فيه ، فقالت بنو النضير : لا قصاص علينا ، إنما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه من قبل ، وقالت الخزرج : هذا حكم الجاهلية ، ونحن وأتم اليوم إخوة ، وديتنا واحدا ولا فضل بيننا ، فأبى بنو النضير ذلك ، فقال المنافقون : انطلقوا إلى أبي بردة الكاهن الأسلي ، وقال المسلمون : بل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأبى المنافقون وانطلقوا إلى الكاهن ليحكم بينهم ، فأنزله تعالى هذه الآية ، ودعا الرسول عليه الصلاة والسلام الكاهن إلى الاسلام فأسلم ، هذا قول السدي ، وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن .

(الرواية الثالثة) قال الحسن : إن رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق ، فدعاه للمناق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكون اليه ، ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن ، فالمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل .

(الرواية الرابعة) كانوا يتحاكون إلى الأوثان ، وكان طريقهم أنهم يضربون القداح بحضرة الوثن ، فما خرج على القداح عملوا به ، وعلى هذا القول الطاغوت هو الوثن .

واعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت في بعض المنافقين ، ثم قال أبو مسلم : ظاهر الآية يدل على أنه كان منافقا من أهل الكتاب ، مثل أنه كان يهوديا فأظهر الاسلام على سبيل التفات لأن قوله تعالى (يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) إنما يليق بمثل هذا المنافق

(المسألة الثالثة) مقصود الكلام ان بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد صلى الله عليه وسلم . قال القاضي : ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر ، وعدم الرضا بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر ، ويدل عليه وجوه : الأول : انه تعالى قال (يريدون أن يتحاكوا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به) لجعل التحاكم إلى الطاغوت يكون إيمانا به ، ولا شك أن الإيمان بالطاغوت كفر بالله ، كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله . الثاني : قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) إلى قوله (ويسلبوا تسليها) وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام . الثالث : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يدل على أن مخالفة موصية عظيمة ، وفي هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر الرسول عليه الصلاة والسلام فهو خارج عن الاسلام ، سواء رده من جهة الشك أو من جهة النرد ، وذلك يوجب صحة ما ذهب الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقطعهم وسي ذراريهم .

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : ان قوله تعالى (ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا) يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بارادته ، ويانه من وجوه : الأول : أنه لو خلق الله الكفر في الكافر وأراد منه فأى تأثير للشيطان فيه ، وإذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه ؟ الثاني : انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة ؟ فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم أولى من حيث ان كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى (كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) الثالث : ان قوله تعالى في أول الآية صريح في إظهار التعجب من أنهم كيف تحاكوا إلى الطاغوت مع أنهم قد أمروا أن يكفروا به ، ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لها بقى التعجب ، فانه يقال : إنما فعلوا لاجل أنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم ، بل التعجب من هذا التعجب أولى ، فان من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب أولى .

واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التسلك بطريقة للمح أو الذم ، وقد عرفت منا انا لا نقدر في هذه الطريقة إلا بالمعارضة بالمع والداعي والله أعلم .

ثم قال تعالى (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا) وفيه مسألتان :

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ  
إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ  
فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾

(المسألة الأولى) بين في الآية الأولى رغبة المناقين في التحاكم إلى الطائفتين ، وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . قال المفسرون : إنما صد المناقون عن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام لأنهم كانوا ظالمين ؛ وعلوا أنه لا يأخذ الرشا وأنه لا يحكم إلا بحكمهم ، وقيل : كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين .

(المسألة الثانية) يصدون عنك صدودا ، أى يعرضون عنك ، وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كأنه قيل : صدودا أى صدود .

قوله تعالى (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فأعرض عنهم وعظّمهم وقل لهم في أنفسهم قولا بليغا)

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين : الأول : أن قوله (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) كلام وقع في البين ، وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا ، وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المناقين يصدون عنك صدودا ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا ، يعنى أنهم في أول الأمر يصدون عنك أشد الصدود ، ثم بعد ذلك يميثونك ويحلفون بالله كذبا على أنهم ما أرادوا بذلك الصد إلا الإحسان والتوفيق ، وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا ، وتلك الآية وقعت في البين كالكلام الأجنبي ، وهذا يسمى اعتراضا ، وهو كقول الشاعر :

إن الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمى إلى ترجمان

قوله : وبلغتها ، كلام أجنبي وقع في البين ، إلا أن هذا الكلام الأجنبي شرطه أن يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت ، فإن قوله : بلغتها دماء للخطاطب وتلفظ في

القول معه ، والآية أيضا كذلك ، لأن أول الآية وآخرها في شرح قبائح المنافقين وضائعهم وأنواع كيدهم ومكرهم ، فإن الآية أخبرت بأنه تعالى حكى عنهم في أول الآية أنهم يتحاكون إلى الطاغوت مع أنهم أمروا بالكفر به ، ويصدون عن الرسول مع أنهم أمروا ببطاعته ، فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الأحوال عليهم بسبب هذه الأعمال السيئة في الدنيا والآخرة فقال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) أى فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة ، فهذا تقرير هذا القول ، وهو قول الحسن البصري ، واختيار الواحدى من المتأخرين .

(الوجه الثانى) أنه كلام متصل بما قبله ، وتقريره أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة أنهم يتحاكون إلى الطاغوت ، ويفرون من الرسول عليه الصلاة والسلام أشد القرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه ، فلما ذكر ذلك قال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) يعنى إذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول في أوقات السلامة هكذا ، فكيف يكون حالهم في شدة الغم والحسرة إذا أتوا بمحنة عافوا بسببها منك ، ثم جاؤك شاؤا أم أبوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب : انا ما أردنا تلك الجناية إلا الخير والمصلحة ، والغرض من هذا الكلام بيان ان مافى قلبهم من النفرة عن الرسول لا غاية له ، سواء غابوا أم حضروا ، وسواء فعلوا أم قفروا ، ثم انه تعالى أكد هذا المعنى بقوله (أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم) والمعنى أن من أراد المبالغة فى شيء قال : هذا شيء لا يملئه إلا الله ، يعنى انه لكثرة وقوته لا يقدر أحد على معرفته إلا الله تعالى ، ثم لما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم أعلاه انه كيف يعاملهم فقال (فأعرض عنهم وقل لهم فى أنفسهم قولاً بليغاً) وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه إلى شيء من الحذف والاضمار ، ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله أعلم .

(المسألة الثانية) ذكروا فى تفسير قوله (أصابتهم مصيبة) وجوها : الأول : أن المراد منه قتل عمر صاحبهم الذى أقر أنه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام ، فهم جاؤا إلى النبي عليه الصلاة والسلام فطلبوا عمر بدمه وحلفوا أنهم ما أرادوا بالذهاب إلى غير الرسول إلا المصلحة ، وهذا اختيار الزجاج . الثانى : قال أبو على الجبائى : المراد من هذه المصيبة ما أمر الله تعالى الرسول عليه الصلاة والسلام من أنه لا يستصحبهم فى الغزوات ، وأنه يخصهم بيزيد الإذلال والطرده عن حضرته وهو قوله تعالى (لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لفترنك بهم

ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً) وقوله (قل ان تخرجوا معي أبداً) وبالجملة فأمثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم ، فكانت معدودة في مصائبهم ، وإنما يصيهم ذلك لأجل ثقافتهم ، وعنى بقوله (ثم جاؤك) أى وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون أنا ما أردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الصلاح ، وكانوا في ذلك كاذبين لانهم أضنعوا خلاف ما أظهروه ، ولم يريدوا بذلك الاحسان الذى هو الصلاح . الثالث : قال أبو مسلم الاصفهاني : انه تعالى لما أخبر عن المناهقين أنهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول ، بشر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ستصيهم مصائب تلجهم اليه ، والى أن يظهر له الايمان به والى أن يحلفوا بأن مرادهم الاحسان والتوفيق . قال : ومن عادة العرب عند التبشير والانتذار أن يقولوا كيف أنت اذا كان كذا وكذا ، ومثاله قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد) وقوله (فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه) ثم أمره تعالى اذا كان منهم ذلك أن يعرض عنهم ويعظمهم

(المسئلة الثالثة) في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه : الاول : معناه ما أردنا بالتحاكم إلى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والاتلاف فيما بيننا ، وإنما كان التحاكم إلى غير الرسول إحساناً إلى الخصوم لأنهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع صوت عند تقرير كلامهم ، ولما قدروا على التمرد من حكمه ، فاذن كان التحاكم إلى غير الرسول إحساناً الى الخصوم . الثاني : أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم إلى عمر إلا أنه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه ، وما خطر ببالنا أنه يحكم بما حكم به الرسول . الثالث : أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم الى غيرك يا رسول الله الا أنك لاتحكم الا بالحق المر ، وغيرك يدور على التوسط وأمر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الآخر ، وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما المواقفة .

ثم قال تعالى ﴿ أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم ﴾ والمعنى أنه لا يعلم ما في قلوبهم من النفاق والغيظ والمداواة الا الله .

ثم قال تعالى ﴿ فأعرض عنهم وعظمهم وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً ﴾ واعلم أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يعاملهم بثلاثة أشياء : الاول : قوله (فأعرض عنهم) وهذا يفيد أمرين أحدهما : أن لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يفتربه ، فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بأنه معرض عنه غير ملتفت إليه . والثاني : أن هذا يجري مجرى أن يقول له : اكفف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ، ولا تظهر لهم أنك عالم بكنهه ما في بواطنهم ، فان من هنك ستر

## ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

عدوه وأظهر له كونه عالماً بما في قلبه فربما يجرئه ذلك على أن لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر، ولكن إذا تركه على حاله بقى في خوف ووجل فيقل الشر  
(النوع الثاني) قوله تعالى (وعظهم) والمراد أنه يجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بمقاب الآخرة، كما قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)

(النوع الثالث) قوله تعالى (وقل لهم في أنفسهم قولاً بلياً) وفيه مسألتان :  
(المسألة الأولى) في قوله (في أنفسهم) وجوه : الأول : أن في الآية قدسياً وتأخيراً ، والتقدير : قل لهم قولاً بلياً في أنفسهم مؤثراً في قلوبهم يستمرون به اغتماً ويستشعرون منه الخوف استمعاراً . الثاني : أن يكون التقدير : قل لهم في معنى أنفسهم الخبيثة وقلوبهم الملوثة على النفاق قولاً بلياً ، وإن الله يعلم مافي قلوبكم فلا يفتي عنكم إغضاؤه ، فظهروا قلوبكم من النفاق وإلا أنزل الله بكم ما أنزل بالمجاهرين بالشرك أو شرأ من ذلك وأعظم . الثالث : قل لهم في أنفسهم غالباً بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر ، لأن النصيحة على الملا تهرى وفي السر محض المنفعة  
(المسألة الثانية) في الآية قولان : أحدهما : أن المراد بالوعظ التخويف بمقاب الآخرة ، والمراد بالقول البليغ التخويف بمقاب الدنيا ، وهو أن يقول لهم : إن مافي قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله ، ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار ، وإنما رفع الله السيف عنكم لأنكم أظهرتم الإيمان ، فإن وأظمت على هذه الأفعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر ، وحيث أن يلزمكم السيف . الثاني : أن القول البليغ صفة للوعظ ، فأمر تعالى بالوعظ ، ثم أمر أن يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ ، وهو أن يكون كلاماً بليغاً طويلاً حسن الالفاظ حسن المعاني مشتملاً على الترغيب والترهيب والاحذار والانتذار والثواب والعقاب ، فإن الكلام إذا كان هكذا عظيماً وفي القلب ، وإذا كان مختصراً ركك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة في القلب .

قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الرسول في قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ثم حكى أن بعضهم تحاكم إلى الطاغوت ولم يتحاكم إلى الرسول ، وبين فحش طريقه وفساد منهجه ، رغب في هذه الآية مرة أخرى في طاعة الرسول فقال (وما أرسلا من رسول الا ليطاع باذن الله ) وفي

## الآية مسائل

(المسألة الأولى) قال الزجاج كلمة «من» ههنا صلة زائدة، والتقدير: وما أرسلنا رسولاً، ويمكن أن يكون التقدير: وما أرسلنا من هذا الجنس أحداً الا كذا وكذا، وعلى هذا التقدير تكون المبالغة أتم

(المسألة الثانية) قال أبو علي الجبائي: معنى الآية: وما أرسلت من رسول الا وأنا مرید أن يطاع ويصدق ولم أرسله ليصي. قال: وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون: انه تعالى أرسل رسلاً لتصي، والخاص من المعلوم أنه يبقى على الكفر، وقد نص الله على كذبهم في هذه الآية، فلو لم يكن في القرآن ما يدل على بطلان قولهم إلا هذه الآية لكفى، وكان يجب على قولهم أن يكون قد أرسل الرسل ليطاعوا وليصوا جميعاً، فدل ذلك على أن مصيبتهم للرسل غير مرادة لله، وأنه تعالى ما أراد إلا أن يطاع

واعلم أن هذا الاستدلال في غاية الضعف وبانه من وجوه: الاول: أن قوله (الإيطاع) يكفي في تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد في وقت واحد، وليس من شرط تحقق مفهومه أن يطيعه جميع الناس في جميع الاوقات، وعلى هذا التقدير فتحن قول بموجبه: وهو أن كل من أرسله الله تعالى فقد أطاعه بعض الناس في بعض الاوقات، اللهم الا أن يقال: تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، الا أن الجبائي لا يقول بذلك، فسقط هذا الاشكال على جميع التقديرات. الثاني: لم يجوز أن يكون المراد به أن كل كافر فانه لا بد أن يقره عند موته، كما قال تعالى (وإن من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته) أو يحمل ذلك على إيمان الكل بيوم القيامة، ومن المعلوم أن الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول معناه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال. الثالث: أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان، والعناد لا يجتمعان، وذلك العلم بمنع العزم، فكانت الطاعة بمنتهى الوجود، والله عالم بجميع المعلومات، فكان عالماً بكون الطاعة بمنتهى الوجود، والعالم يكون الشيء بمنتهى الوجود لا يكون مریداً له، ثبت بهذا البرهان القاطع أن يستحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعاً، فوجب تأويل هذه اللفظة: وهو أن يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الأمر، والتقدير: وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمر الناس بطاعته، وعلى هذا التقدير سقط الاشكال.

(المسألة الثالثة) قال أصحابنا: الآية دالة على أنه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان إلا بأرادة الله تعالى، والدليل عليه قوله تعالى (الايطاع بأذن الله) ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الاذن الأمر والتكليف، لأنه لا معنى لكونه رسولاً الا أن الله



وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ

لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا ﴿٦٤﴾

أمر بطاعته، فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الآية: وما أذننا في طاعة من أرسلناه الا بأذننا وهو تكرار قبيح، فوجب حل الاذن على التوفيق والاعانة. وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية: وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا، وهذا تصريح بأنه سبحانه ما أراد من الكل طاعة الرسول، بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه الله لذلك وأعانه عليه وهم المؤمنون. وأما المحرمون من التوفيق والاعانة فאלله تعالى ما أراد ذلك منهم، فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على منهبنا.

(المسألة الرابعة) الآية دالة على أنه لا رسول إلا معه شريعة ليكون مطاعاً في تلك الشريعة ومتبوعاً فيها، إذ لو كان لا يدعو إلا إلى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعاً، بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة، والله تعالى حكم على كل رسول بأنه مطاع (المسألة الخامسة) الآية دالة على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لأنها دلت على وجوب طاعتهم مطلقاً، فلو أتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا، وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا، فيلزم توارد الإيجاب والتحريم على الشيء الواحد وإنه محال.

فان قيل: أليس في الاعتراض على كلام الجاني ذكرتم أن قوله (إلا ليطاع) لا يفيد العموم، فكيف تمسكتم به في هذه المسألة مع أن هذا الاستدلال لا يتم إلا مع القول بأنها تفيد العموم.

قلنا: ظاهر اللفظ يوم العموم، وإنما تركنا العموم في تلك المسألة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على أنه يستحيل منه تعالى أن يريد الإيمان من الكافر، فلاجل ذلك الماراض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم، وليس في هذه المسألة برهان قاطع عقلي يوجب القدح في عصمة الأنبياء فظهر الفرق.

قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾  
وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) في سبب النزول وجهان : الأول : المراد به من تقدم ذكره من المنافقين ، يعني لو أنهم عند ما ظلموا أنفسهم بالتحاكم إلى الطاغوت والفرار من التحاكم إلى الرسول جاؤا الرسول وأظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بأن يسأل الله أن يغفرها لهم عند توبتهم لوجدها الله تواباً رحيماً . الثاني : قال أبو بكر الأصم : إن قوماً من المنافقين اصطلموا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم دخلوا عليه لأجل ذلك الغرض فأماه جبريل عليه السلام فأخبره به ، فقال صلى الله عليه وسلم : إن قوماً دخلوا يريدون أمراً لا ينالونه ، فليقموا وليستغفروا الله حتى أستغفر لهم فلم يقيموا ، فقال : ألا تقومون ، فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم : قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اتى عشر رجلاً منهم ، قاموا وقالوا : كنا عزمنا على ما فعلت ، ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا ، فقال : الآن اخرجوا أنا كنت في يده الأمر أقرب إلى الاستغفار : وكان الله أقرب إلى الإجابة اخرجوا عنى .

(المسألة الثانية) لقاتل أن يقول : أليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة ، فالفائدة في ضم استغفار الرسول إلى استغفارهم ؟ قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن ذلك التحاكم إلى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله ، وكان أيضاً إساءة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وإدجالاً للنعم في قلبه ، ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الذنب لغیره ، فلهذا المعنى وجب عليهم أن يطلبوا من الرسول أن يستغفر لهم . الثاني : أن القوم لمسلم يرضوا بحكم الرسول ظهروا منهم ذلك القرد ، فإذا تابوا وجب عليهم أن يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك القرد ، وما ذلك إلا بأن يذهبوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار . الثالث : لعلمهم إذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الحلال ، فإذا انضم إليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله أعلم .

(المسألة الثالثة) إنما قال (واستغفر لهم الرسول) ولم يقل واستغفرت لهم لإجلالاً للرسول عليه الصلاة والسلام ، وأنهم إذا جاؤه قد جاؤا من خصه الله برساته وأكرمه بوجهه وجعله سفيراً بينه وبين خلقه ، ومن كان كذلك فإن الله لا يرد شفاعة ، فكانت الفائدة في العنود عن لفظ الخطاب إلى لفظ المغاية ما ذكرناه .

(المسألة الرابعة) الآية دالة على الجزم بأن الله تعالى يقبل توبة التائب ، لأنه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بصدده (لوجدوا الله تواباً رحيماً) وهذا الجواب إنما ينطلق على ذلك الكلام إذا كان المراد من قوله (تواباً رحيماً) هو أن يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلُوا تَسْلِيمًا ﴿١٦٥﴾

ولا يرد استغفارهم .

قوله تعالى «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكوك فبما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلوا تسليما»

فيه مسائل :

(المسألة الأولى) في سبب نزول هذه الآية قولان : أحدهما : وهو قول عطاء وجامد والشعبى : ان هذه الآية نازلة في قصة اليهودى والمنافق ، فهذه الآية متصلة بما قبلها ، وهذا القول هو المختار عندى . والثاني : انها مستأنفة نازلة في قصة أخرى ، وهو ما روى عن عروة بن الزبير أن رجلا من الانصار غاصم الزبير في ماء يسقى به النخل ، فقال صلى الله عليه وسلم للزبير «داسق أرضك ثم أرسل الماء إلى أرض جارك» فقال الانصارى : لاجل أنه ابن عتك ، فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير «داسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر»

واعلم أن الحكم في هذا أن من كانت أرضه أقرب إلى فم الوادى فهو أولى بأول الماء وحقه تمام السقى ، فالرسول صلى الله عليه وسلم أذن للزبير فى السقى على وجه المسامحة ، فلما أساء خصمه الأدب ولم يعرف حتى مالم يره الربوب صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله أسره النبي عليه الصلاة والسلام باستيفاء حقه على سبيل القسام ، وحمل خصمه على مر الحق .

(المسألة الثانية) «دلاء» في قوله «فلا وربك» فيه قولان : الأول : معناه «وربك» ، كقوله «وربك لنسألنهم أجمعين» و «دلاء» مزيدة لتأكيد معنى القسم ، كما زيدت في «ثلاثا يعلم» لتأكيد وجوب العلم و«لا يؤمنون» جواب القسم . والثاني : أنها مفيدة ، وعلى هذا التقدير ذكر الواحدى فيه وجهين : الأول : انه يفيد نفي أمر سبق ، والتقدير : ليس الأمر كما يزعمون انهم آمنوا وهم يخالفون حكمك ، ثم استأنف القسم بقوله «فربك لا يؤمنون حتى يحكوك» والثاني : أنها لتوكيد النفي الذى جاء فيما بعد ، لأنه إذا ذكر في أول الكلام وفي آخره كان أوكد وأحسن .

(المسألة الثالثة) يقال شجر يشجر شجورا وشجرا إذا اختلف واختلط ، وشاجره إذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة ، ومنه يقال لحفصات اليهودج شجار ، لتداخل

بعضها في بعض . قال أبو مسلم الأصفهانى : وهو مأخوذ عندى من التفاف الشجر ، فإن الشجر يتداخل بعض أغصانه في بعض ، وأما الحرج فهو الضيق . قال الواحدى : يقال للشجر المتلف الذى لا يكاد يوصل اليه : حرج ، وجمعه حراج ، وأما التسليم فهو تفعيل يقال : سلم فلان أى عوفى ولم ينشب به نائبة ، وسلم هذا الشيء لفلان ، أى خلص له من غير منازع ، فإذا ثقلته بالتشديد فقلت : سلم له فمعناه أنه سلمه له وخلصه له ، هذا هو الأصل فى اللغة ، وجميع استعمالات التسليم راجع إلى الأصل فتقولهم : سلم عليه ، أى دعاه بأن يسلم ، وسلم إليه الودعة ، أى دفعها إليه بلا منازعة ، وسلم إليه أى رضى بحكمه ، وسلم إلى فلان فى كذا ، أى ترك منازعته فيه ، وسلم إلى الله أمره أى فوض إليه حكم نفسه ، على معنى أنه لم ير لنفسه فى أمره أثرا ولا شركة ، وعلم أن المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له .

(المسألة الرابعة) اعلم أن قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون) قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان إلا عند حصول شرائط : أولها : قوله تعالى (حتى يحكوك فيما شجر بينهم) وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا . واعلم أن من يتمسك بهذه الآية في بيان أنه لا سبيل الى معرفة الله تعالى إلا بأرشاد النبي المصوم قال : لأن قوله (لا يؤمنون حتى يحكوك فيما شجر بينهم) تصريح بأنه لا يحصل لهم الايمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبي عليه الصلاة والسلام فى كل ما اختلفوا فيه ، ونرى أهل العلم يختلفين فى صفات الله سبحانه وتعالى ، فمن معطل ومن مشبه ، ومن قدرى ومن جبرى ، فزعم بحكم هذه الآية أنه لا يحصل الايمان إلا بحكمه وأرشاده وهدايته ، وحققوا ذلك بأن عقول أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بأدراك هذه الحقائق ، وعقل النبي المصوم كامل مشرت ، فإذا اتصل اشراق نوره بعقول الأمة قويت عقولهم واقتبلت من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة ، فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الأسرار الالهية . والذى يؤكد ذلك أن الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا اجازمين متيقنين كاملى الايمان والمعرفة ، والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلقوا ، وهذه المذاهب ما تولدت إلا بعد زمان الصحابة والتابعين ، ثبت ان الامر كما ذكرنا ، واتمسك بهذه الآية رأيته فى كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، فيقال له : فهذا الاستدلال الذى ذكرته إنما استخرجته من عقلك . فإذا كان عقول الأكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك ، وإذا كان هذا الاحتمال قائما وجب أن يشك فى صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذى تمسكت به ، ولأن معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله ، فلما توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور ، وهو محال .

(الشرط الثاني) قوله ﴿ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت﴾ قال الزجاج : لا تضيق صدورهم من أقضيتك .

واعلم أن الراضى بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين في هذه الآية انه لا بد من حصول الرضا به في القلب ، واعلم أن ميل القلب وتفرقه شيء خارج عن وسع البشر ، فليس المراد من الآية ذلك ، بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين في القلب بأن الذي يحكم به الرسول هو الحق والصديق .

(الشرط الثالث) قوله تعالى (ويسلوا تسليما) واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدا قد يتردد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف في ذلك القبول . فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب . فلا بد أيضا من التسليم معه في الظاهر ، بقوله ﴿ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت﴾ المراد به الاتقياد في الباطن ، وقوله (ويسلوا تسليما) المراد منه الاتقياد في الظاهر والله أعلم .

(المسألة الخامسة) دلت الآية على أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الخطا في الفتوى وفي الأحكام ، لانه تعالى أوجب الاتقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الإيجاب وبين انه لا بد من حصول ذلك الاتقياد في الظاهر وفي القلب ، وذلك ينفي صدور الخطأ عنهم ، فهذا يدل على أن قوله (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وأن فتواه في أسارى بدر، وأن قوله (لم تحرم ما أحل الله لك) وأن قوله (عبس وتولى) كل ذلك محمول على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب .

(المسألة السادسة) من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ﴿ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت﴾ على أن ظاهر الأمر للوجوب ، وهو ضعيف لأن القضاء هو الإلزام ، ولا نزاع في أنه للوجوب .

(المسألة السابعة) ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس ، لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الإطلاق ، وأنه لا يجوز العدول عنه إلى غيره ، ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية قلما يوجد في شيء من التكليف ، وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس ، وقوله ﴿ثم لا يجحدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت﴾ مشعر بذلك لأنه متى خطل به ياله قياس يقضي الى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الخرج في النفس ، فبين تعالى أنه لا يكلل إيمانه إلا بعد أن لا يلتفت الى ذلك الخرج ، ويسلم النص تسليما كلياً ، وهذا الكلام قوى حسن لمن أنصف .

(المسألة الثامنة) قالت المعتزلة : لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض ،

وَلَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ ثَبَاتًا ۖ وَإِذَا لَاتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ۖ وَلَهْدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ۖ

وذلك لأن الرسول إذا قضى على إنسان بأنه ليس له أن يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لأنه قضاء الرسول . والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الآية ، ثم لو أن ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول ، فلو كانت المعاصي بقضاء الله ذلك الفعل بقضاء الله ، والرضا بقضاء الله واجب ، فيلزم أن يجب على المكلفين الرضا بذلك الفعل . لأنه قضاء الله ، فوجب أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معاً ، وذلك محال .

والجواب : أن المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة ، والمراد من قضاء الله التكوين والإيجاد ، وهما مفهومان متغايران ، فالجواب بينهما لا يفضي إلى التناقض .

قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ ثَبَاتًا وَإِذَا لَاتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا وَلَهْدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾

اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المناقين وترغيبهم في الإخلاص وترك النفاق ، والمعنى أنا لو شددنا التكليف على الناس ، نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصبب ذلك عليهم ولما فعله إلا الآثرون ، وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم ، فبالفعل فعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الأمور السهلة ، فليقبلوها بالإخلاص وليتركوا القرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي (أن اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ) بضم التون في «أن» وضم واو «أو» والسبب فيه جمل ضمة «اقْتُلُوا» وضممة «اخْرُجُوا» اليهما ، وقرأ حاصم وحزمة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين ، وقرأ أبو عمرو بكسر التون وضم الواو ، وقال الزجاج : ولست أعرف لفصل أبي عمرو بين هذين الحرفين خاصية إلا أن يكون رواية . وقال غيره : أما كسر التون فلا لأن الكسر هو الأصل لالتقاء الساكنين ، وأما ضم الواو فلا لأن الضمة

في الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير . واتفق الجمهور على الضم في واو الضمير نحو (اشترؤا الضلالة) (ولا تنسوا الفضل)

﴿المسألة الثانية﴾ الكناية في قوله (ما فعلوه) عائنة إلى القتل والخروج مما ، وذلك لأن الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه ، واختلفت القراءة في قوله (الا قليل) قراء ابن عامر (قليلًا) بالنصب ، وكذا هو في مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك ، والباقيون بالرفع ، أما من نصب فقامس النقي على الاثبات ، فان قولك : ما جاني أحد كلام تام ، كما أن قولك : جاني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوباً في الاثبات فكذلك مع النقي ، والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام ، وأما من رفع فالسبب أنه جعله بدلاً من الواو في (فعلوه) وكذلك كل مستثنى من منق ، كقولك : ما أتاني أحد الازيد ، برفع زيد على البذل من أحد ، فيحمل إعراباً ما بعده إلا على ما قبلها . وكذلك في النصب والجهر ، كقولك : ما رأيت أحداً الازيداً ، وما مررت بأحد الازيد . قال أبو علي الفارسي : الرفع أقيس ، فان معنى ما أتني أحد الازيد ، وما أتاني الازيد واحد ، فكما انفقوا في قولهم ما أتاني الازيد على الرفع وجب أن يكون قولهم : ما أتاني أحد الازيد بمنزلة

﴿المسألة الثالثة﴾ الضمير في قوله (ولو أنا كتبنا عليهم) فيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس وبجاءه انه عائد إلى المناققين ، وذلك لأنه تعالى كتب على بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم ، وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم ، قال تعالى : ولو أنا كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المناققين ما فعله الا قليل رياء وسمعة ، وسيتذرع يصيب الأمر عليهم وينكشف كفرهم ، فاذا لم تفعل ذلك بل كفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص ، وهذا القول اختيار أبي بكر الأصم وأبي بكر القفال . الثاني : أن المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله إلا قليل منهم ، وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق ، وأما الضمير في قوله (ولو أنهم ضلوا ما يوعظون به) فهو مختص بالمناققين ، ولا يبعد أن يكون أول الآية عاماً وآخرها خاصاً ، وعلى هذا التقدير يجب أن يكون المراد بالقليل المؤمنين ، روى أن ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا ، فقال اليهودي : ان موسى أمرنا بقتل أنفسنا قبلنا ذلك ، وإن محمداً يأمركم بالقتال فتركوه ، قال : يأنث لو أن محمداً أمرني بقتل نفسي لقتلت ذلك ، فزلت هذه الآية . وروى أن ابن مسعود قال مثل ذلك ، فزلت هذه الآية . وقال النبي صلى الله عليه وسلم «والذي نفسي بيده إن من أمتي رجالا الايمان أثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي» وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : واه لو أمرنا ربنا بقتل أنفسنا لقتلنا والحمد لله الذي

لم يأمرنا بذلك .

(المسألة الرابعة) قال أبو علي الجبائي : لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لم يكلفهم ما ينلظ ويثقل عليهم ، فإن لا يكلفهم ما لا يطيقون كان أولى ، فيقال له : هذا لازم عليك لأن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما لم يكلفهم بهذه الأشياء الشاقة ، لأنه لو كلفهم بها لما فعلوها ، ولولم يفعلوها لوقعوا في العذاب ، ثم انه تعالى علم من أبي جهل وأبي لهب أنهم لا يؤمنون ، وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم ، ومع ذلك فانه تعالى كلفهم ، فكل ما جملة جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت .

ثم قال تعالى (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد ثبثا وإذا لا تيتام من لدنا أجرا عظيما ولهديتام صراطا مستقيما)

اعلم أن المراد من قوله (ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به) أنهم لو فعلوا ما كلفوا به وأمروا به ، وإنما سمي هذا التكليف والأمر وعظا لأن تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعود الوعيد ، والترغيب والترهيب ، والثواب والعقاب ، وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ، ثم إنه تعالى بين أنهم لو اتزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع .

(النوع الاول) قوله (لكن خيرا لهم) فيحتمل أن يكون المعنى أنه يحصل لهم خيرا الدنيا والاخرة ، ويحتمل أن يكون المعنى المبالغة والترجيح ، وهو أن ذلك أضع لهم وأفضل من غيره ، لأن قولنا «خير» يستعمل على الوجهين جميعا .

(النوع الثاني) قوله (وأشد ثبثا) وفيه وجوه : الاول : أن المراد أن هذا أقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم ، لأن الطاعة تدعو الى أمثالها ، والواقع منها في وقت يدعو إلى المواظبة عليه . الثاني : أن يكون أثبت وأبقى لأنه حق والحق ثابت باق ، والباطل زائل . الثالث : أن الانسان يطلب أولا تحصيل الخير ، فإذا حصله فانه يطلب أن يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا ، فقوله (لكن خيرا لهم) إشارة إلى الحالة الاولى ، وقوله (وأشد ثبثا) إشارة إلى الحالة الثانية .

(النوع الثالث) قوله تعالى (وإذا لا تيتام من لدنا أجرا عظيما)

واعلم أنه تعالى لما بين أن هذا الاخلاص في الايمان خيرا مما يريدونه من النفاق وأكثر ثباتا وبقاء ، بين أنه كما أنه في نفسه خير فهو أيضا مستعقب الخيرات العظيمة وهو الاجر العظيم والثواب العظيم . قال صاحب الكشف : «وإذا» جواب لسؤال المقدر ، كأنه قيل : ماذا يكون من هذا الخير والثبوت . فقيل : هو أن تؤتيهم من لدنا أجرا عظيما ، كقوله (ويؤت من لدنه أجرا عظيما)



قوله تعالى (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم) الآية ١٦٩.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ  
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴿١٦٩﴾ ذَلِكَ الْفَضْلُ  
مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا ﴿٧٠﴾

وأقول : إنه تعالى جمع في هذه الآية قرآن كثيرة ، كل واحدة منها تدل على عظم هذا الأجر .  
أحدهما : أنه ذكر نفسه بصيغة المظمة وهي قوله (أتيتناه) وقوله (من لدنا) والمعطى الحكم إذا ذكر  
نفسه باللفظ الدال على عظمة عند الوعد بالمعطية دل ذلك على عظمة تلك المعطية ، وثانيها : أنه  
(من لدنا) وهذا التخصيص يدل على المبالغة ، كما في قوله (وعليناه من لدنا علواً) وثالثها : أن الله  
تعالى وصف هذا الأجر العظيم ، والشئ الذي وصفه أعظم العطاء بالمظمة لا بد وأن يكون في نهاية  
الجلالة ، وكيف لا يكون عظيماً ، وقد قال عليه الصلاة والسلام «فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت  
ولا خطر على قلب بشر»

(النوع الرابع) قوله (ولهدينام صراطا مستقيما) وفيه قولان : أحدهما : أن الصراط  
المستقيم هو الدين الحق ، ونظيره قوله تعالى (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله) والثاني :  
أنه الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة ، وذلك لأنه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب  
والآجر ، والدين الحق مقدم على الثواب والآجر ، والصراط الذي هو الطريق من عرصة  
القيامة إلى الجنة إنما يحتاج إليه بعد استحقاق الآجر ، فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على  
هذا المعنى أولى .

قوله تعالى (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين  
والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما)

اعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا  
الرسول) ثم زيف طريقة الذين تحاكموا إلى الطاغوت وصدوا عن الرسول ، ثم أعاد الأمر بطاعة  
الرسول مرة أخرى فقال (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله) ثم رغب في تلك الطاعة  
بقوله (لكان خيرا لهم وأشد ثبوتا وإذا لايتنام من لدنا أجرا عظيما ولهدينام صراطا مستقيما)  
أكد الأمر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الآية مرة أخرى فقال (ومن يطع الله والرسول

فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين إلى آخر الآية ، وهنأ مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : روى جمع من المفسرين أن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه ، فأتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه ، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله ، فقال يا رسول الله ما بي وجع غير أني إذا لم أراك اشتقت إليك واستوحشت وحنة شديدة حتى ألقاك ، فذكرت الآخرة تخفت أن لا أراك هناك ، لأنني إن أذخلك الجنة فأنت تكون في درجات النبيين وأنا في درجة العبيد فلا أراك ، وإن أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدا ، فزلت هذه الآية . الثاني : قال السدي : إن ناسا من الانصار قالوا يا رسول الله إنك تسكن الجنة في أعلاها ، ونحن نشتاقيك ، فكيف نصنع ؟ فزلت الآية . الثالث : قال مقاتل : نزلت في رجل من الانصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله إذا خرجنا من عندك إلى أهاليها اشتقنا إليك ، فما نفعلنا شيء حتى نرجع إليك ، ثم ذكرت درجتك في الجنة ، فكيف لنا برويتك ان دخلنا الجنة ؟ فأنزل الله هذه الآية ، فلما توفي النبي صلى الله عليه وسلم أتى الانصار ولده وهو في حديقته له فأخبره بموت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : اللهم أعمنى حتى لا أرى شيئا بعده إلى أن أتاه ، فمضى مكانه ، فكان يحب النبي حبا شديدا فجعله الله معه في الجنة . الرابع : قال الحسن : إن المؤمنين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : ما لنا منك إلا الدنيا ، فإذا كانت الآخرة وفست في الأول لحزن النبي صلى الله عليه وسلم وحزنوا ، فزلت هذه الآية . قال المحققون : لا تنكر صحة هذه الروايات إلا أن سبب نزول الآية يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك ، وهو البحث على الطاعة والترغيب فيها ، فانك تعلم أن خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ ، فهذه الآية عامة في حق جميع المكلفين ، وهو أن كل من أطاع الله وأطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله تعالى .

(المسألة الثانية) ظاهر قوله (ومن يطع الله والرسول) يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة : لأن اللفظ الدال على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة . قال القاضي : لا بد من حمل هذا على غير ظاهره ، وأن تحمل الطاعة على فعل المأمورات وترك جميع المنهيات ، إذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساد والكفار ، لأنهم قد يأتون بالطاعة الواحدة . وعندى فيه وجه آخر ، وهو أنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المذكور حقيق الصفة مشعر بكون ذلك الحكم مملا بذلك الوصف ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يطع الله)

أى ومن يطع الله في كونه إلهاً، وطاعة الله في كونه إلهاً هو معرفته والاقترار بجلاله وعزته وكبريائه وحديثه، فصارت هذه الآية تنبيهاً على أمرين عظيمين من أحوال المعاد، فالأول : هو أن منشأ جميع السعادات يوم القيامة إشراق الروح بأنوار معرفة الله، وكل من كانت هذه الأنوار في قلبه أكثر، وصفائها أقوى، وبمدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام آتم كان إلى السعادة أقرب وإلى الفوز بالنجاة أوصل. والثاني : انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالأجر العظيم والثواب الجزيل والمداية إلى الصراط المستقيم، ثم ذكر في هذه الآية وعدم بكونهم مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وهذا الذى وقع به القلم لا بد أن يكون أشرف وأعلى مما قبله، ومعلوم أنه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو أنهم يكونون في عين تلك الدرجات، لأن هذا يمتنع، فلا بد وأن يكون معناه أن الأرواح الناقصة إذا استكملت علاقتها مع الأرواح الكاملة في الدنيا لسبب الحب الشديد، فإذا فارقت هذا العالم ووصلت إلى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك، ثم تصير تلك الأرواح الصافية كالمرآيا المجولة المتقابلة، فكانت هذه المرآيا ينمكس الشعاع من بعضها على بعض، وبسبب هذه الانعكاسات تصير أنوارها في غاية القوة، فكذا القول في تلك الأرواح قائم لما كانت مجاورة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ماسوى الله، وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول، ثم ارتفعت المحجب الجسدانية أشرقت عليها أنوار جلال الله، ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى بعض وصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية، فهذا الاحتمال خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه.

(المسألة الثالثة) ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين، كون الكل في درجة واحدة، لأن هذا يقتضى التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول، وإنه لا يجوز. بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر، وإن بصد المكان، لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضاً، وإذا أرادوا الزيارة والتلاقى قدروا عليه، فهذا هو المراد من هذه المعية.

(المسألة الرابعة) اعلم أنه تعالى ذكر النبيين، ثم ذكر أوصافاً ثلاثة : الصديقين والشهداء والصالحين، وانفقوا على أن النبيين منابرون للصديقين والشهداء والصالحين، فأما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها، قال بعضهم : هذه الصفات كلها لموصوف واحد، وهى صفات متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص الواحد أن يكون صديقاً وشهيداً وصالحاً. وقال الآخرون : بل المراد

بكل وصف صنف من الناس ، وهذا الوجه أقرب لأن المطفوف يجب أن يكون مغايرا للمطفوف عليه ، وكما أن النبيين غير من ذكر بعدهم ، فكذلك الصديقون يجب أن يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر الصفات ، ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث :

(الصفة الأولى) الصديق : وهو اسم لمن عادته الصدق ، ومن غلب على عادته فعل إذا وصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل ، كما يقال : سكير وشريب وخمير ، والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين ، وكفى الصدق فضيلة أن الإيمان ليس إلا الصديق ، وكفى الكذب مذمة أن الكفر ليس إلا التكذيب .

إذا عرفت هذا فنقول : للمفسرين في الصديق وجوه : الأول : أن كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق ، والدليل عليه قوله تعالى (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون . الثاني : قال قوم : الصديقون أفضل أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام . الثالث : أن الصديق اسم لمن سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس ، وإذا كان الأمر كذلك كان أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أولى الخلق بهذا الوصف أما بيان أنه سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فلأنه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال «ما عرضت الاسلام على أحد إلا وله نبوة غير أبي بكر فانه لم يتعلم» دل هذا الحديث على أنه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على أبي بكر قبله أبو بكر ولم يتوقف ، فلو قدرنا أن اسلامه تأخر عن إسلام غيره لزم أن يقال : ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث أخر عرض الاسلام عليه ، وهذا لا يكون قدحا في أبي بكر ، بل يكون قدحا في الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ، ولما بطل نسبة هذا التقصير إلى الرسول علنا أنه صلى الله عليه وسلم ما قصر في عرض الاسلام عليه ، والحديث دل على أن أبا بكر لم يتوقف البتة ، لحصل من مجموع الامرين ان أبا بكر رضي الله تعالى عنه أسبق الناس إسلاما ، أما بيان أنه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فلأن بتقدير أن يقال : إن إسلام على كان سابقا على إسلام أبي بكر ، إلا أنه لا يشك عاقل أن عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت ، لأن عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا ، وكان أيضا في تربية الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان شديد القرب منه بالقرابة ، وأبو بكر ما كان شديد القرب منه بالقرابة وإيمان من هذا شأنه يكون سببا لرغبة سائر الناس في الاسلام . وذلك لأنهم اتفقوا على انه رضي الله تعالى عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثان بن عفان رضي الله عنه ، وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله تعالى عنهم أجمعين حتى أسلموا ، فكان إسلامه

سيا لاقتداء هؤلاء الأكابر به ، ثبت بمجموع ما ذكرنا أنه رضوان الله عليه كان أسبق الناس إسلاما ، وثبت أن إسلامه صار سيا لاقتداء أفاضل الصحابة في ذلك الاسلام ، ثبت أن أسبق الامة بهذه الصفة أبو بكر رضى الله عنه . إذا عرفت هذا فنقول : هذا الذى ذكرناه يقتضى أنه كان أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبإيانه من وجهين : الأول : أن إسلامه لما كان أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» الثانى : أنه بعد أن أسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضيا إلى حصول الاسلام لأكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون وعلى رضى الله تعالى عنهم ، وجاهد على يوم أحد ويوم الأحزاب في قتل الكفار ، ولكن جهاد أبى بكر رضى الله عنه أفضى إلى حصول الاسلام لمثل الذين هم أعيان الصحابة ، وجهاد على أفضى إلى قتل الكفار ، ولا شك أن الأول أفضل ، وأيضا فأبو بكر جاهد في أول الاسلام حين كان النبي صلى الله عليه وسلم في غاية الضعف ، وعلى إنما جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب ، وكان الاسلام قويا في هذه الأيام ، ومعالم أن الجهاد وقت الضعف أفضل من الجهاد وقت القوة ، ولهذا المعنى قال تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) فينبى أن نصرة الاسلام وقت ما كان ضعيفا أعظم ثوابا من نصرته وقت ما كان قويا ، ثبت من مجموع ما ذكرنا أن أولى الناس بهذا الوصف هو الصديق ، فلهذا أجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له إلا من لا يلتفت إليه فإنه ينكره ، ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على أنه لامرئ بعد النبوة في الفضل والعلم إلا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا ، وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه ، فإنه أينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة ، فقال في وصف إسماعيل (إنه كان صادقا الوعد) وفي صفة إدريس (إنه كان صديقا نبيا) وقال في هذه الآية (مع النبيين والصديقين) يعنى أنك إن ترقيت من الصديقة وصلت إلى النبوة ، وإن نزلت من النبوة وصلت إلى الصديقة ، ولا متوسط بينهما ، وقال في آية أخرى (والذى جاء بالصدق وصدق به) فلم يجعل بينهما واسطة ، وكما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وثق الله هذه الامة الموصوفة بأنها خير أمة حتى جعلوا الانام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبابكر على سبيل الاجماع ، ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما ذلك إلا أن الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الآية ، فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عمدناها .

(الصفة الثانية) الشهادة: والكلام في الشهداء قد مر في مواضع من هذا الكتاب، ولا بأس بأن نعيد البعض فنقول: لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر، والذي يدل عليه وجوه: الأول: أن هذه الآية دالة على أن مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين، وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف، لأن هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله. الثاني: أن المؤمنين قد يقولون: اللهم ارزقنا الشهادة، فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر إياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز، لأن طلب صدور ذلك القتل من الكافر كفر، فكيف يجوز أن يطلب من الله ما هو كفر، الثالث: روي أنه صلى الله عليه وسلم قال: البطون شهد والغريق شهد، فدلنا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل، بل نقول: الشهيد فعيل بمعنى الفاعل، وهو الذي يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان، وأخرى بالسيف والسنان، فالشهادة هم القائمون بالنسط، وهم الذين ذكرهم الله في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة أولوا العلم قائمًا بالنسط) ويقال للقتول في سبيل الله شهد من حيث أنه بذل نفسه في نصرة دين الله، وشهادته بأنه هو الحق ومساوؤه الباطل، وإذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة، كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس)

(الصفة الثالثة) الصالحون: والصالح هو الذي يكون صالحاً في اعتقاده وفي عمله، فإن الجبل فساد في الاعتقاد، والمحصية فساد في العمل، وإذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت، وذلك لأن كل من كانت اعتقاده صواباً وكان عمله طاعة وغير محصية فهو صالح، ثم إن الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بأنه هو الحق وإن ما سواه هو الباطل، وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف، وقد لا يكون الصالح موصوفاً بكونه قائماً بهذه الشهادة، فثبت أن كل من كان شهيداً كان صالحاً، وليس كل من كان صالحاً شهيداً، فالشهيد أشرف أنواع الصالح، ثم إن الشهيد قد يكون صديقاً وقد لا يكون: ومعنى الصديق الذي كان أسبق إيماناً من غيره، وكان إيمانه بقوة لغيره، فثبت أن كل من كان صديقاً كان شهيداً، وليس كل من كان شهيداً كان صديقاً، فثبت أن أفضل الخلق هم الأنبياء عليهم السلام، وبعدهم الصديقون، وبعدهم من ليس له درجة إلا بعض درجة الشهادة، وبعدهم من ليس له إلا بعض درجة الصلاح. فالخلاص أن أكبر الملائكة يأخضون الدين الحق عن الله، والأنبياء يأخضون عن الملائكة، كما قال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) والصديقون يأخضونه عن الأنبياء. والشهداء يأخضونه عن الصديقين، لأننا نثبت أن الصديق هو الذي يأخذ في المرة الأولى عن

الأنبياء وصار قدوة لمن بعده، والصالحون يأخونه عن الشهادة، فهذا هو تقرير هذه المراتب وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه لا أحد يدخل الجنة إلا وهو داخل في بعض هذه الثموت والصفات ثم قال تعالى ﴿وحسن أولئك رفيقا﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشف : فيه معنى التعجب . كأنه قيل : ما أحسن أولئك رفيقا ،

(المسألة الثانية) الفرق في اللغة بين الجانب ولطافة الفعل، وصاحبه رفيق . هذا معناه في اللغة ثم صاحب يسمى رفيقا لارتفاع بعضهم ببعض .

(المسألة الثالثة) قال الواحدى : إنما وحد الرفيق وهو صفة جمع ، لأن الرفيق والرسول والبريد تذهب به العرب إلى الواحد وإلى الجمع قال تعالى (إنارسل رب العالمين) ولا يجوز أن يقال حسن أولئك رجلا ، وبالجملة فهذا إنما يجوز في الاسم الذى يكون صفة ، أما إذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامرأة لم يجوز ، وجوز الرجاء ذلك في الاسم أيضا وزعم أنه مذنب سيئويه ، وقيل : معنى قوله (وحسن أولئك رفيقا) أى حسن كل واحد منهم رفيقا ، كإنا (يخرجكم طفلا)

(المسألة الرابعة) «رفيقا» نصب على التمييز ، وقيل على الحال : أى حسن واحد منهم رفيقا (المسألة الخامسة) اعلم أنه تعالى بين فيمن أطاع الله ورسوله أنه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، ثم لم يكثر بذلك ، بل ذكر أنه يكون رفيقا له ، وقد ذكرنا أن الرفيق هو الذى يرتفق به فى الحضر والسفر ، فبين أن هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم ، وإنما يرتفقون بهم إذا نالوا منهم رفقا وخيرا ، ولقد ذكرنا مرارا كيفية هذا الارتفاق ، وأما على حسب الظاهر فلأن الإنسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له ، فأما إذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشأنه كان رفيقا له ، فبين تعالى أن الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته ثم قال تعالى (ذلك الفضل من الله) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) لاشك أن قوله تعالى (ذلك) إشارة إلى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب ، فلما حكم على كل ذلك بأنه فضل من الله دل هذا على أن الثواب غير واجب على الله ، وما يدل عليه من جهة المعقول وجوه : الأول : القدرة على الطاعة إن كانت لا تصلح إلا للطاعة ، فخلق تلك القدرة هو الذى أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا ، وإن كانت صالحة للمعصية أيضا لم يترجع جانب الطاعة على جانب المعصية إلا بخناق الناعى إلى الطاعة ، ويصير مجموع القدرة والداعى موجبا للفعل ، فخلق هذا المجموع هو الذى أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا ﴿٧١﴾

شيئا . الثاني : ثم الله على العبد لاتحصى وهى موجبة للطاعة والشكر ، وإذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل . الثالث : أن الوجوب يستلزم استحقاق الذنب عند الترك ، وهذا الاستحقاق يناقى الإلهية ، فيمتنع حصوله في حق الإله تعالى ، ثبت أن ظاهر الآية كما دل على أن الثواب كله فضل من الله تعالى ، فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك أيضا ، وقالت المعتزلة : الثواب وإن كان واجبا لكن لا يمتنع إطلاق اسم الفضل عليه ، وذلك أن العبد إنما استحق ذلك الثواب لأن الله تعالى كلفه والتكليف تفضل ، ولأنه تعالى هو الذى أعطى العقل والقدرة وأزاح الإعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة ، فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا كي يتنفع به ، فإذا باعه واتنفع بثمنه جاز أن يوصف ذلك الثمن بأنه فضل من الواهب فكذلك هنا :

(المسألة الثانية) قوله (ذلك الفضل من الله) فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون التقدير : ذلك هو الفضل من الله ، ويكون المعنى أن ذلك الثواب لكامل درجته كأنه هو الفضل من الله وأن ماسواه فليس بشئ ، والثاني : أن يكون التقدير : ذلك الفضل هو من الله ، أى ذلك الفضل المذكور ، والثواب المذكور هو من الله لا من غيره ، ولا شك أن الاحتمال الأول أبلغ .

ثم قال تعالى (وكنى بالله علما) وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لأنه تعالى نبه بذلك على أنه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل ، وذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا)

وأعلم أنه تعالى عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة رسوله إلى ذكر الجهاد الذى تقدم ، لأنه أشق الطاعات ، ولأنه أعظم الامور التى بها يحصل تقوية الدين فقال (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) الحذر والحذر بمعنى واحد ، كالأثر والاثر ، والمثل والمثل ، يقال : أخذ حذره إذا تيقظ واحتز من الخوف ، كأنه جعل الحذر آله التى يثق بها نفسه ويعصم بهاروحه ، والمعنى احذروا واحتزوا من العدو ولا تمكنوه من أنفسكم ، هذا ما ذكره صاحب الكشف . وقال الواحدي رحمه الله فيه قولان : أحدهما : المراد بالحذر هنا السلاح ، والمعنى خذوا سلاحكم ، والسلاح يسمى حذرا ، أى خذوا سلاحكم وتحذروا ، والثاني : أن يكون (خذوا حذركم) بمعنى



وَأِنْ مِنْكُمْ مَنْ لَيُطِئَنَّ فَإِنْ أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ

احذروا عدوكم لأن هذا الأمر بالخفر يتضمن الأمر بأخذ السلاح، لأن أخذ السلاح هو الخفر من العدو، فالتأويل أيضا يعود إلى الأول، فلي القول الأول الأمر مصرح بأخذ السلاح، وعلى القول الثاني أخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام

(المسألة الثانية) لقاتل أن يقول: ذلك الذي أمر الله تعالى بالخفر عنه إن كان مقتضى الوجود لم ينفع الخفر؛ وإن كان مقتضى عدم الحاجة إلى الخفر، فلي التقديرين الأمر بالخفر حيث وعنه عليه الصلاة والسلام قال «المقدور كان والمهم فضل» وقيل أيضا: للخفر لا يغيث من القدر فنقول: إن صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع، فانه يقال: إن كان الإنسان من أهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة إلى الإيمان، وإن كان من أهل الشقاوة لم ينفعه الإيمان والطاعة، فهذا يقضى إلى سقوط التكليف بالكلية، والتحقيق في الجواب أنه لما كان الكل بقدر كان الأمر بالخفر أيضا داخلا في القدر، فكان قول القاتل: أى فائدة في الخفر كلاما متناقضا، لأنه لما كان هذا الخفر مقدرا فأى فائدة في هذا السؤال الطاعن في الخفر

(المسألة الثالثة) قوله (فأفروا) يقال: نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا إذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب، واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون إذا حثهم على النفير ودعاهم اليه، ومثله قول النبي صلى الله عليه وسلم «وإذا استنفرتم فأفروا» والنفير اسم للقوم الذين ينفرون، ومنه يقال: فلان لافى العبر ولافى النفير، وقال أصحاب العربية: أصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع، يقال نفر اليه إذا فزع اليه، ونفر منه إذا فزع منه وكرهه، ومعنى الآية فأفروا إلى قتال عدوكم.

(المسألة الرابعة) قال جميع أهل اللغة: الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة، وأصلها من: ثبت الشيء، أى جمته، ويقال أيضا: ثبت على الرجل إذا أثبت عليه، وتأويله جمع عاصته، فقوله (فأفروا ثباتا أو أفروا جميعا) معناه: أفروا إلى العدو إما ثباتا، أى جماعات متفرقة، سرية بعد سرية، وإما جميعا، أى مجتمعين كوكبة واحدة، وهذا المعنى أراد الشاعر في قوله:

طاروا إليه زرافات ووحدانا

ومثله قوله تعالى (فإن خفتم فرجالا أو ركباناً) أى على أى الحائتين كنتم فصولا. قوله تعالى (وإن منكم لمن ليبطئن فإن أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله علي إذ لم أكن معهم

مَعَهُمْ شَهِيدًا ۖ ﴿٧٢﴾ وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولُنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ  
مَوَدَّةٌ يَّالَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ۖ ﴿٧٣﴾

شَهِيدًا وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولُنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَّالَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ  
فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧٣﴾

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن قوله (وإن منكم) يجب أن يكون راجعا إلى المؤمنين الذين ذكروهم  
الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم) واختلفوا على قولين : الأول : المراد منه المناقون  
كانوا يبطئون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فان قيل : قوله (وإن منكم لمن ليبطئن) تقديره : يا أيها الذين آمنوا إن منكم لمن ليبطئن ، فإذا  
كان هذا المبطئ مناقا فكيف جعل المناق قسما من المؤمنين في قوله (وإن منكم)  
والجواب من وجوه : الأول : أنه تعالى جعل المناق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب  
والاختلاط ، الثاني : أنه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لأنهم كانوا في الظاهر متشبهين  
بأهل الإيمان . الثالث : كأنه قيل : يا أيها الذين آمنوا في زعمكم ودعواكم كقولهم (يا أيها الذي  
تزل عليه الذكر)

(القول الثاني) أن هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين  
قالوا : والبطئ بمعنى الإبطاء أيضا ، وفائدة هذا التشديد تكرار الفعل منه . وحكى أهل اللغة أن  
العرب تقول : ما أبطأ بك يا فلان عنا ، وإدخالهم الباء يدل على أنه في نفسه غير متعمد ، فعلى هذا  
معنى الآية أن فيهم من يعطى عن هذا الغرض ويتأفف عن هذا الجهاد ، فإذا ظفر المسلمون بتبوءوا  
أن يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة ، وإن أصابهم مصيبة سرحهم أن كانوا متخفين . قال : وهؤلاء الذين  
أرادهم الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم أنفروا في سبيل الله أنافتم إلى الأرض) قال نوالذي  
يدل على أن المراد بقوله (ليبطئن) الإبطاء منهم لا تشييط غيرهم ، ما حكاه تعالى من قولهم (ياليتني  
كنت معهم) عند الغنيمة ، ولو كان المراد منه تشييط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى . ووطن القاضي  
في هذا القول وقال : انه تعالى حكى عن هؤلاء المبطئين أنهم يقولون عند مصيبة المؤمنين (قد  
أنعم الله على أذل من أكن معهم شهيدا) فيعد قصوده عن القتال نعمة من الله تعالى ، ومثل هذا الكلام

انما يليق بالمناقين لا بالمؤمنين ، وأيضا لا يليق بالمؤمنين أن يقال لهم ( كأن لم يكن بينكم وبينه ) يعني الرسول (مودعة) ثبت أنه لا يمكن حمله على المؤمنين ، وإنما يمكن حمله على المناقنين ، ثم قال : فان حمل على أنه من الابطاء والتشاغل صح في المناقنين ، لأنهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتناقلون ولا يسرعون إليه ، وإن حمل على تشييط الغير صح أيضا فيهم ، فقد كانوا يثبطون كثيراً من المؤمنين بما يوردون عليهم من أنواع التليس ، فكلا الوصفين موجود في المناقنين ، وأكثر المفسرين حمله على تشييط الغير ، فكأنهم فصلوا بين أبطأ وبطأ ، لجعلوا الأول لازماً ، والثاني متعدياً ، كما يقال في أحب وحب ، فان الأول لازم والثاني متعد

(المسألة الثانية) قال الزجاج «من» في قوله (لن ليظنن) موصولة بالحال للقسم كأن هذا لو كان كلاماً لك لقلت إن منكم لمن حلف بالله ليعطن .

ثم قال تعالى (فان أصابكم مصيبة) يعني من القتل والانزهاج وجهد من العيش . يعني لم أكن معهم شيداً حاضراً حتى يصيبني ما أصابهم من البلاء والشدة (ولئن أصابكم فضل من الله) من ظفر وغنيمة يقولون (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتي كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحض عن عاصم (كأن لم تكن) بالثاء المنقطعة من فوق يعني المودة ، والباقون بالياء تقدم الفعل . قال الواحدي : وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل . قال (قد جاءكم موعظة من ربكم) وقال في آية أخرى (فمن جاءه موعظة من ربه) فالتأنيث هو الأصل والتذكير يحسن إذا كان التأنيث غير حقيق ، سيما إذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل

(المسألة الثانية) قرأ الحسن (ليقولن) بضم اللام أعاد الضمير إلى معنى «من» لأن قوله (لن ليظنن) في معنى الجماعة ، إلا أن هذه القراءة ضعيفة لأن «من» وإن كان جماعة في المعنى لكنه مفرد في اللفظ ، وجانب الافراد قد ترجح في قوله (قال قد أنعم الله علي) وفي قوله (ياليتي كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً)

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : لو كان التنزيل هكذا : ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن ياليتي كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً كان النظم مستقيماً حسناً ، فكيف وقع قوله (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة) في البين ؟

وجوابه : أنه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن ، بيانه أنه تعالى حكى عن هذا المناق أن إذا وقعت للسليين نكبة أظهر السرور الشديد بسبب أنه كان متخلفاً عنهم ، ولولا ذروا بنعمة

فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ  
فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٤﴾

ودولة أظهر النعم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ، ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان إلا في حق الأجنبي العدو ، لأن من أحب إنسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه ، فاما إذا قلبت هذه القضية فذلك إظهار للعداوة .

إذا عرفنا هذه المقدمة فنقول : إنه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ، ثم أراد أن يحكى حزنه عند دولة المسلمين بسبب أنه فاته الغنيمة ، قبل أن يذكر هذا الكلام بتأمله ألقى في البين قوله ( كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ) والمراد التعجب كأنه تعالى يقول : انظروا إلى ما يقول هذا المنافق كأنه ليس بينكم أيها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة أصلا ، فهذا هو المراد من الكلام ، وهو وإن كان كلاما واقعا في البين على سبيل الاعتراض إلا أنه في غاية الحسن .

قوله تعالى ﴿ فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المبطلين في الجهاد عاد إلى الترغيب فيه فقال ( فليقاتل في سبيل الله ) والفسرين في قوله ( يشرون الحياة الدنيا ) وجهان : الأول : أن ( يشرون ) معناه يبيعون قال ابن مفرغ وشريت بردا ليقضى من بعد برد كنت هامه

قال : وبرد هو غلامه ، وشريته بمعنى بعت ، وتمنى الموت بعد بيعه ، فكان معنى الآية : فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحياة الدنيا بالآخرة ، وهو كقوله ( إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم ) إلى قوله ( فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به )

( والقول الثاني ) معنى قوله ( يشرون ) أي يشترون قالوا : والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن أحد ، وتقرر الكلام : فليقاتل الذين يختارون الحياة الدنيا على الآخرة ، وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره : آمنوا ثم قالوا لاستحالة حصول الأمر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام . وعندى في الآية احتمالات أخرى : أحدها : أن الانسان لما أراد أن يذلل هذه الحياة الدنيا في سبيل الله بخلت نفسه بها ، فاشتراها من نفسه بسعادة الآخرة ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس . وثانيها : أنه تعالى أمر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لاجله يترك الانسان

وَمَالِكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ  
وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا  
مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

القتال ، فان من ترك القتال فانما يتركه رغبة في الحياة الدنيا ، وذلك يوجب فوات سعادة الآخرة ،  
فكأنه قيل له : اشتغل بالقتال وارتك ترجيح الفاني على الباقي . وثالثا : كأنه قيل : الذين يشرون  
الحياة الدنيا بالآخرة إنما رجحوا الحياة الدنيا على الآخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والنعمة  
والكرامة . واذا كان كذلك فليقاتلوا ، فانهم بالمقاتلة يفوزون بالنبطة والكرامة في الدنيا ، لأنهم بالمقاتلة  
يستولون على الأعداء ويفوزون بالأموال ، فهذه وجوه خطرت بالبال وانه أعلم بمراده .

ثم قال تعالى ﴿ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يئلب فوف ثويه أجرا عظيما﴾ والمعنى  
من يقاتل في سبيل الله سواء صار مقتولا للكفار أو صار غالبا للكفار فسوف تؤتيه أجرا عظيما ،  
وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتنظيم ، ومعلوم أنه لا واسطة بين هاتين الحالتين ، فإذا كان  
الأجر حاصلًا على كلا التقديرين لم يكن عمل أشرف من الجهاد . وهذا يدل على أن المجاهد لا بد  
وأن يوطن نفسه على أنه لا بد من أحد أمرين ، إما أن يقتله العدو ، وإما أن يغلب العدو ويقهره ،  
فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة ، فأما اذا دخل لاعلى هذا العزم فما  
أسرع مايقع في الفرار ، فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله (فيقتل أو يئلب)

قوله تعالى ﴿وَمَالِكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ  
يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا  
مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾

اعلم أن المراد منه إنكاره تعالى لتركهم القتال ، فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الإيماء بالجهاد  
وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله ﴿وَمَالِكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ﴾ يدل على أن الجهاد واجب ، ومعناه أنه لا عذر لكم  
في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين إلى ما بلغ في  
الضعف ، فهذا حث شديد على القتال ، ويأن الحلة التي لما صار القتال واجبا ، وهو ما في القتال من

تخلص هؤلاء المؤمنين من أيدي الكفرة ، لأن هذا انجع إلى الجهاد يجرى بجرى فكك الأسير .  
**(المسألة الثانية)** قالت المعتزلة قوله (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله) انكار عليهم في ترك القتال وبيان أنه لا عذر لهم البتة في تركه ، ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لأن من أعظم الذنوب أن الله ما خلقه وما أراد وما قضى به ، وجوابه مذكور .

**(المسألة الثالثة)** اتفقوا على أن قوله (والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان) متصل بما قبله ، وفيه وجهان : أحدهما : أن يكون عطفا على السبيل ، والمعنى : ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين . والثاني : أن يكون معطوفا على اسم الله عز وجل ، أي في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين .

**(المسألة الرابعة)** المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة ومجزوا عن الهجرة إلى المدينة ، وكانوا يلقون من كفار مكة أذى شديدا . قال ابن عباس : كنت أنا وأُمي من المستضعفين من النساء والولدان .

**(المسألة الخامسة)** الولدان : جمع الولد ، ونظيره مما جاء على فعل وفعلان ، نحو حزب وحزبان ، وورث وورثان ، كذلك ولد وولدان . قال صاحب الكشف : ويجوز أن يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر ، وبالولدان العبيد والاماء ، لأن العبد والامة يقال لهما الولد والوليدة ، وجمعهما الولدان والولائد ، إلا أنه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على الاناث ، كما يقال آباء وإخوة والله أعلم .

**(المسألة السادسة)** إنما ذكر الله الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين إرغاما لأياتهم وأمهاتهم ، ومبغضة لهم بمكانهم ، ولأن المستضعفين كانوا يشكون صيانتهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صفارهم الذين لم يذنبوا ، كما وردت السنة باخراجهم في الاستسقاء ، ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين أنهم كانوا يقولون (ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) وفيه مسائل :

**(المسألة الأولى)** أجمعوا على أن المراد من هذه القرية الظالم أهلها مكة ، وكون أهلها موصوفين بالظلم يحتمل أن يكون لأنهم كانوا مشركين قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأن يكون لأجل أنهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون إليهم أنواع المكاره .

**(المسألة الثانية)** لقاتل أن يقول : القرية مؤنثة ، وقوله (الظالم أهلها) صفة للقرية ولذلك خفض ،

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ  
الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٧٦﴾

فكان ينبغي أن يقال : الظالة أهلها ، وجوابه أن التحوين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل ، والأصل في هذا الباب : أنك إذا أدخلت الألف واللام في الأخير أخرجته على الأول في تذكيره وتأنيبه ، نحو قولك : مرتت بامرأة حسنة الزوج كريمة الأب ، ومررت برجل جميل الجارية ، وإذا لم تدخل الألف واللام في الأخير حملته على الثاني في تذكيره وتأنيبه كقولك : مرتت بامرأة كريم أبوها ، ومن هذا قوله تعالى (أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها) ولو أدخلت الألف واللام على الأهل لقلت من هذه القرية الظالة الأهل ، وإنما جاز أن يكون الظالم نعتا للقرية لأنه صفة للأهل ، والأهل منتسبون إلى القرية ، وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مرتت برجل قائم أبوه ، فالقيام للأب وقد جعلته وصفا للرجل ، وإنما كان هذا القدر كافيا في صحة الوصف لأن المقصود من الوصف التخصيص والتحيز ، وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف والله أعلم .

(المسألة الثانية) في قوله (واجمل لنا من لدنك وليا واجمل لنا من لدنك نصيرا) قولان : فالأول : قال ابن عباس : يريدون اجعل علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا ، فأجاب الله تعالى دعاءهم لأن النبي عليه الصلوة والسلام لما فتح مكة جعل عتاب بن أسيد أميراً لهم ، فكان الولي هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان النصير عتاب بن أسيد ، وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والدليل من التميز . الثاني : المراد : واجمل لنا من لدنك ولاية ونصرة ، والحاصل كن أنت لنا وليا وناصرا .

قوله تعالى (الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا)

واعلم أنه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين أنه لا عبرة بصورة الجهاد . بل العبرة بالقصد والداعي ، فالذين آمنوا يقاتلون لغرض نصره دين الله وإعلاء كلمته ، والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت ، وهذه الآية كالدلالة على أن كل من كان غرضه في فعله رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت ، لأنه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي أن القتال إما أن يكون في سبيل الله : أو في سبيل

ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلبأ  
 كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً  
 وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا  
 قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾

الطاغوت وجب أن يكون ماسوى الله طاغوتا ، ثم إنه تعالى أمر المقاتلين في سبيل الله بأن يقاتلوا  
 أولياء الشيطان ، وبين أن كيد الشيطان كان ضعيفا ، لأن الله نصر أولياءه ، والشيطان ينصر أولياءه  
 ولا شك أن نصرة الشيطان لأوليائه أضعف من نصرة الله لأوليائه ، ألا ترى أن أهل الخير  
 والدين يبق ذكرهم الجليل على وجه الدهر وإن كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذل ، وأما  
 الملوك والجبابرة فإذا ماتوا انقرض أثرهم ولا يبق في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم ، والكيد السعي في  
 فساد الحال على جهة الاحتيال عليه قال : كاده يكيد إذا سعى في إيقاع الضرر على جهة الحيلة عليه  
 وفائدة إدخال (كان) في قوله (كان ضعيفا) للتأكيد لضعف كيد ، يعنى أنه منذ كان كان موصوفا  
 بالضعف والذلة .

قوله تعالى ( ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب  
 عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتب  
 علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى  
 ولا تظلمون شيئا )  
 وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذه الآية صفة للمؤمنين أو المناهقين؟ فيه قولان : الأول : أن الآية نزلت  
 في المؤمنين ، قال الكلبي : نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن  
 أبي وقاص ، كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يهاجروا إلى المدينة ، ويلقبون من المشركين  
 أذى شديدا فيشكون ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون : ائذن لنا في قتالهم  
 ويقول لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : كفوا أيديكم فإن لم أؤمر بقتالهم ، واشتغلوا بأقامة دينكم



من الصلاة والزكاة، فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وأمروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم، فأقر الله هذه الآية. واحتج الناهيون إلى هذا القول بأن الذين يحتاج الرسول أن يقول لهم: كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال، والراغبون في القتال هم المؤمنون، فدل هذا على أن الآية نازلة في حق المؤمنين. ويمكن الجواب عنه بأن المناقذين كانوا يظهرون من أنفسهم أنهم مؤمنون وانا يزيد قتال الكفار ومحاربتهم، فلما أمر الله بقتالهم الكفار أحجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه.

(القول الثاني) أن الآية نازلة في حق المناقذين، واحتج الناهيون إلى هذا القول بأن الآية مشتتة على أمور تدل على أنها مختصة بالمناقذين. فالأول: أنه تعالى قال في وصفهم (يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية) ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق إلا بالمناقض، لأن المؤمن لا يجوز أن يكون خروفاً من الناس أزيد من خوفه من الله تعالى. والثاني: أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا لم كتب علينا القتال، والاعتراض على الله ليس إلا من صفة الكفار والمناقذين. الثالث: أنه تعالى قال للرسول (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وهذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا أكثر من رغبته في الآخرة، وذلك من صفات المناقذين.

وأجاب القائلون بالقول الأول عن هذه الوجه بحرف واحد، وهو أن حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع، فالخشية المذكورة في هذه الآية محمولة على هذا المعنى، وقولهم (لم كتب علينا القتال) محمول على التقي لتخفيف التكليف لاعلى وجه الإنكار لا بحجاب الله تعالى، وقوله تعالى (قل متاع الدنيا قليل) مذكور لأن القوم كانوا منكبين لذلك، بل لأجل إسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحياة، فحيث يزول من قلوبهم نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوى، فهذا ما في تقرير هذين القولين والله أعلم، والأولى حمل الآية على المناقذين لأنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك) ولا شك أن هذا من كلام المناقذين، فإذا كانت هذه الآية معطوطة على الآية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المناقذين وجب أن يكون المعطوف عليهم فيها أيضاً.

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن إيجاب الصلاة والزكاة كان مقدماً على إيجاب الجهاد، وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول، لأن الصلاة عبارة عن التعظيم لأمر الله، والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله، ولا شك أنهما مقدمان على الجهاد.

(المسألة الثالثة) قوله (كخشية الله) مصدر مضاف إلى المفعول

(المسألة الرابعة) ظاهر قوله (وأشد خشية) يوم الشك ، وذلك على علام الغيوب بحال. وفيه وجوه من التأويل : الأول : المراد منه الإيهام على المخاطب، بمعنى أنهم على إحدى الصفتين من المساواة والشفة ، وذلك لأن كل خوفين فأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما أن يكون أقص أو مساويا أو أزيد فبين تعالى بهذه الآية أن خوفهم من الناس ليس أعص من خوفهم من الله ، بل يقي إما أن يكون مساويا أو أزيد ، فهذا لا يوجب كونه تعالى شاك فيه ، بل يوجب إبقاء الإيهام في هذين القسمين على المخاطب . الثاني : أن يكون «أو» بمعنى الواو ، والتقدير : يخشونهم خشية الله وأشد خشية ، وليس بين هذين القسمين منافاة ، لأن من هو أشد خشية فمه من الخشية مثل خشيته من الله وزيادة . الثالث : أن هذا نظير قوله (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) يعني أن من يصصرهم يقول هذا الكلام ، فكذلك هنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وقالوا ربنا لم كتب علينا القتال﴾

واعلم أن هؤلاء القائلين إن كانوا مؤمنين فهم إنما قالوا ذلك لاعتراض حال الله ، لكن جزعا من الموت وحبا للحياة ، وإن كانوا منافقين فمعلوم أنهم كانوا متكررين لكون الرب تعالى كاتباً للقتال عليهم ، فقالوا ذلك على معنى أنه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول عليه الصلاة والسلام وفي دعواه ، ثم قالوا (ولولا أخرتنا إلى أجل قريب) وهذا كالعلة لكرهتهم لايجاب القتال عليهم ، أي هلا تركتنا حتى نموت بأجالتنا ، ثم إنه تعالى أجاب عن شبهتهم فقال (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وإنما قلنا : إن الآخرة خير لوجود : الأول : أن نعم الدنيا قليلة ، ونعم الآخرة كثيرة . والثاني : أن نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة . والثالث : أن نعم الدنيا مشوبة بالمهموم والنوم والمكاره ، ونعم الآخرة صافية عن الكدورات . والرابع : أن نعم الدنيا مشكوكه فإن أعظم الناس تمنا لا يعرف أنه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني ، ونعم الآخرة يقينية ، وكل هذه الوجوه توجب رجحان الآخرة على الدنيا ، إلا أن هذه الخيرية إنما تحصل للمؤمنين المتقين ، فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله (لمن اتقى) وهذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

ثم قال تعالى ﴿ولا تظلمون قليلا﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ ابن كثير وحزرة والكسائي (يظلمون) بإلحاح على أنه راجع إلى المذكورين في قوله (لم تزل إلى الدين قيل) والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ، ويؤيد التاء قوله (قل متاع الدنيا قليل) فإن قوله (قل) يفيد الخطاب .

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ  
وَإِنْ تُصِيبَهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا  
هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَأَلِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ  
حَدِيثًا ٧٨»

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: الآية تدل على أنهم يستحقون على طاعتهم الثواب، وإلا لما تحقق نفي الظلم، وتدلى على أنه تعالى يصح منه الظلم وإن كنا نقطع بأنه لا يفعل، وإلا لما صح التمدح به.

(المسألة الثالثة) قوله (ولا يظلمون قليلا) أى لا ينقصون من ثواب أعمالهم مثل خيل التواة وهو ما نقله يدك ثم تلقيه احتقارا. وقد معنى الكلام فيه

قوله تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة) والمقصود من هذا الكلام تبكيك من حكي عنهم أنهم عند فرض القتال يخشون الناس خشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم نكتب علينا القتال، فقال تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت) فبين تعالى أنه لا خلاص لهم من الموت، والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة، فإذا كان لا بد من الموت، فإن يقع على وجه يكون مستعقباً للسعادة الأبدية كان أولى من أن لا يكون كذلك، ونظير هذه الآية قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لا تمنون إلا قليلا) والبروج في كلام العرب هي القصور والحصون، وأصلها في اللغة من الظهور، يقال: تبرجت المرأة، إذا أظهرت حماسها، والمشيئة المرتفعة، وقرئ (مشيدة) قال صاحب الكشاف: من شاد القصر إذا رفعه أو طلاه بالشيد وهو الجص، وقرأ نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها مجازا، كما قالوا: قصيدة شاعرة، وإنما الشاعر قائلها

قوله تعالى (وإن تصيبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصيبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله قال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متناقلين عن الجهاد عاقفين من الموت غير راغبين

في سعادة الآخرة حكى عنهم في هذه الآية خصلة أخرى قيعة أقبح من الأولى ، وفي النظم وجه آخر ، وهو أن هؤلاء الخائفين من الموت المتناقلين في الجهاد من عادتهم أنهم إذا جاهدوا وقتلوا فإن أصابوا واحة وغنيمة قالوا : هذه من عند الله ، وإن أصابهم مكروه قالوا : هذا من شؤم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهنئيل على غاية حقهم وجهلهم وشدة عنادهم ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها : الأول : قال المفسرون : كانت المدينة معلومة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادة في جميع الأمم ، قال تعالى (وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) فعند هذا قال اليهود والمنافقون : ما رأينا أعظم شؤما من هذا الرجل ، نقصت ثمارنا وزلت أسعارنا منذ قدم ، فقوله تعالى (وإن تصبهم حسنة) يعني الحصب ورخص السعر وتتابع الأمطار قالوا : هذا من عند الله (وإن تصبهم سيئة) جذب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد ، وهذا كقوله تعالى (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطغروا بموسى ومن معه) وعن قوم صالح (قالوا اطيرنا بك وعن ملك)

(القول الثاني) المراد من الحسنة النصر على الأعداء والغنيمة ، ومن السيئة القتل والمزمنة قال القاضي : والقول الأول هو المعتبر لأن إضافة الحصب والغلاء إلى الله وكثرة النعم وقتلها إلى الله جائزة ، أما إضافة النصر والمزمنة إلى الله فغير جائزة ، لأن السيئة إذا كانت بمعنى المزمنة والقتل لم يحز إضافتها إلى الله ، وأقول : القول كما قال على مذهبه ، أما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره .

(المسألة الثانية) اعلم أن السيئة تقع على البلية والمعصية ، والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى (وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون) وقال (إن الحسنات يذهبن السيئات) إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وإن تصبهم حسنة) يفيد العموم في كل الحسنات ، وكذلك قوله (وإن تصبهم سيئة) يفيد العموم في كل السيئات ، ثم قال بعد ذلك (قل كل من عند الله) فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله ، ولما ثبت بما ذكرنا أن الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصي من الله وهو المطلوب .

فان قيل : المراد هنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ، ويدل عليه وجوه : الأول : اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة في معنى الحصب والجذب فكانت مختصة بهما . الثاني : أن الحسنة التي يرادها الخير والطاعة لا يقال فيها أصابتني ، إنما يقال أصبتها ، وليس في كلام العرب

أصاب فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا ، أو أصابه سيئة بمعنى عمل معصية ، فكل هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال إن أصبتم حسنة . الثالث : لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة ، وههنا أجمع المفسرون على أن المنفعة مرادة ، فيمتنع كون الطاعة مرادة ، ضرورة أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهومي معاً .

فالجواب عن الأول : أنكم تسلبون أن خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ .  
والجواب عن الثاني : أنه يصح أن يقال : أصابني توفيق من الله وعون من الله ، وأصابه خذلان من الله ، ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ، ومن الخذلان تلك المعصية .  
والجواب عن الثالث : أن كل ما كان متفعلاً به فهو حسنة ، فإن كان متفعلاً به في الآخرة فهو الطاعة ، وإن كان متفعلاً به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة ، فاسم الحسنة بالنسبة إلى هذين القسمين متواطئ الاشتراك ، فزال السؤال . فثبت أن ظاهر الآية يدل على ما ذكرناه ، وبما يدل على أن المراد ليس إلا ذلك ما ثبت في بداهة العقول أن كل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى ، والممكن لذاته كل ماسواه ، فالممكن لذاته إن استغنى عن المؤثر فسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع ، وحينئذ يلزم نفى الصانع ، وإن كان الممكن لذاته محتاجاً إلى المؤثر ، فاذا كان كل ما سوى الله ممكنًا كان كل ماسوى الله مستنداً إلى الله ، وهذا الحكم لا يختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكاً أو جاداً أو فضلاً للحيوان أو صفة للنبات ، فإن الحكم لاستناد الممكن لذاته إلى الواجب لذاته لما بينا من كونه ممكنًا كان الكل فيه على السوية ، وهذا برهان أوضح وأبين من قرص الشمس على أن الحق ما ذكره تعالى ، وهو قوله (قل كل من عند الله)

ثم قال تعالى ﴿فَالْأَنفُسُ لَا يَكَادُونَ فِيهَا﴾ وفيه مسائل :  
(المسألة الأولى) أنه لما كان البرهان الدال على أن كل ماسوى الله مستنداً إلى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلال ، قال تعالى ﴿فَالْأَنفُسُ لَا يَكَادُونَ فِيهَا﴾ يفقهون حديثاً) وهذا يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على محنة هذا الكلام مع ظهوره . قالت المعتزلة : بل هذه الآية دالة على محنة قولنا ، لأنه لو كان حصول القهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة ، لأن السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو أنه تعالى ما خلقها وما أوجدها ، وذلك يزيل هذا التعجب ، فحصول هذا التعجب يدل على أنه إنما تحصل بإيجاد العبد لا بإيجاد الله تعالى .  
واعلم أن هذا الكلام ليس إلا التمسك بطريقة المدح والثناء ، وقد ذكرنا أنها معارضة بالعلم .

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ  
لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ۝٩٨

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: أجمع المفسرون على أن المراد من قوله (لا يكادون يفقهون حديثاً) أنهم لا يفقهون هذه الآية المذكورة في هذا الموضع ، وهذا يقتضى وصف القرآن بأنه حديث ، والحديث فعل بمعنى مفعول ، فيلزم منه أن يكون القرآن محدثاً .

والجواب : مرادكم بالقرآن ليس إلا هذه العبارات ، ونحن لا تنازع في كونها محدثة .

(المسألة الثالثة) الفقه : أفهم ، يقال أوتى فلان قهها ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لا بن عباس «قها في التأويل» أى فهمه .

ثم قال تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا)

قال أبو علي الجبائي : قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة ، وتارة يقع على الذنب والمعصية ، ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله (قل كل من عند الله) وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله (وما أصابك من سيئة فمن نفسك) فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما ، ولما كانت السيئة بمعنى الإلء والشدة مضافة إلى الله وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين ، قال : وقد حل المخالفون أنفسهم على تفسير الآية (وقرؤا) (فمن نفسك) فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التفسير في القرآن .

فان قيل : فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فأضاف الحسنة التي سمي الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عنكم ؟

قلنا : لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسليمه تعالى وألطافه فصحت الإضافة إليه ، وأما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة إلى الله تعالى لا بأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها ، ولا بأنه أمر بها ، ولا بأنه رغب فيها ، فلا جرم أقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه إلى الله تعالى . هنا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع .

ونحن نقول : هذه الآية دالة على أن الإيمان حصل بتخليق الله تعالى ، والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية .

إنما قلنا : إن الآية دالة على ذلك لأن الإيمان حسنة ، وكل حسنة فمن الله .

إنما قلنا : إن الإيمان حسنة ، لأن الحسنة هي النعمة الحالية عن جميع جهات القبح ، ولا شك أن الإيمان كذلك ، فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتفقوا على أن قوله (ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله) المراد به كلمة الشهادة ، وقيل في قوله (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) قيل : هو لا إله إلا الله ، ثبت أن الإيمان حسنة ، وإنما قلنا إن كل حسنة من الله لقوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله) وقوله (ما أصابك من حسنة) يفيد العموم في جميع الحسنات ، ثم حكم على كلها بأنها من الله ، فيلزم من هاتين المقدمتين ، أغنى أن الإيمان حسنة ، وكل حسنة من الله ، القطع بأن الإيمان من الله .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الإيمان من الله هو أن الله أقدره عليه وهذا إلى معرفة حسنه ، وإلى معرفة قبح عنده الذي هو الكفر ؟

قلنا : جميع الشرائع مشتركة بالنسبة إلى الإيمان والكفر عندكم ، ثم إن العبد باختيار نفسه أوجد الإيمان ، ولا مدخل لقدرة الله وإطاته في نفس الإيمان ، فكان الإيمان منقطعاً عن الله في كل الوجوه ، فكان هذا مناقضاً لقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله) ثبت بدلالة هذه الآية أن الإيمان من الله ، والخصوم لا يقولون به ، فصاروا محجوجين في هذه المسألة ، ثم إذا أردنا أن نبين أن الكفر أيضاً من الله .

قلنا فيه وجوه : الأول : أن كل من قال : الإيمان من الله قال : الكفر من الله ، فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالف لإجماع الأمة . الثاني : أن العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لايجاد الكفر إما أن تكون صالحة لايجاد الإيمان أو لا تكون ، فان كانت صالحة لايجاد الإيمان لحيث أن الإيمان يعود القول في أن إيمان العبد منه ، وإن لم تكن صالحة لايجاد الإيمان لحيث أن يكون التقدير على الشيء غير قادر على حسنه ، وذلك عندم حال ، ولأن على هذا التقدير تكون القدرة موجبة للمقدور ، وذلك يمنع من كونه قادراً عليه ، ثبت أنه لما لم يكن الإيمان منه وجب أن لا يكون الكفر منه . الثالث : أنه لما لم يكن العبد موجداً للإيمان فأن لا يكون موجداً للكفر أولى ، وذلك لأن المستقل بإيجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ، ولا ترى في الدنيا عاقلاً إلا يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو الإيمان والمعرفة والحق ، وإن أحداً من العقلاء لا يريد أن يكون الحاصل في قلبه هو

الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ ، فإذا كان العبد موجداً لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا تحصيل العلم الحق المطابق ، وجب أن لا يحصل في قلبه إلا الحق ، فإذا كان الإيمان الذي هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقطع بإيجاده ، فبأن يكون الجهل الذي ما أرادته وما قصد تحصيله وكان في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بإيجاده وتكوينه كان ذلك أولى . والحاصل أن الشبهة في أن الإيمان واقع بقوة العبد أشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته ، فلما بين تعالى في الإيمان أنه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذي ذكرناه ، فهذا جملة الكلام في بيان دلالة هذه الآية على منهب إمامنا .

أما ما احتج الجبائي به على مذهبه من قوله (وما أصابتك من سيئة فمن نفسك)

فالجواب عنمن وجهين : الأول : أنه تعالى قال حكاية عن إبراهيم عليه السلام (وإذا مرضت فهو يشفين) أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله ، فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقاً للمرض والشفاء ، بل إنما فصل بينهما رعاية الأدب ، فكذا ههنا ، فانه يقال : يامدبر السموات والأرض ، ولا يقال يامدبر القمل والصبيان والحنافس ، فكذا ههنا . الثاني : أكثر المفسرين قالوا في تفسير قوله إبراهيم (هذا ربى) أنه ذكر هذا استفهاماً على سبيل الإنكار ، كأنه قال : أهذا ربى ، فكذا ههنا ، كأنه قيل : الإيمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا أنه ليس واقفاً منه ، بل من الله ، فهذا الكفر ما قصده وما أرادته وما رضى به البتة ، أفيدخل في العقل أن يقال : إنه وقع به ؟ فانا بينا أن الحسنة في هذه الآية يدخل فيها الإيمان ، والسيئة يدخل فيها الكفر ، أما قراءة من قرأ (فمن تسلك) فنقول : إن صرح أنه قرأ بهذه الآية واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه ، وإن لم يصح ذلك فالمراد أن من حمل الآية على أنها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الإنكار ذكر في تفسير الاستفهام على سبيل الإنكار هذا الكلام ، لأنه لما أضاف السيئة إليهم في معرض الاستفهام على سبيل الإنكار كان المراد أنها غير مضافة إليهم ، فذكر هذا القائل قوله (فمن تسلك) لاعلإ اعتقاد أنه من القرآن ، بل لأجل أنه يجري مجرى التفسير لقولنا : إنه استفهام على سبيل الإنكار ، وما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآيات إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى ، قوله تعالى بعد هذه الآية (وأرسلناك للناس رسولا) يعني ليس لك إلا الرسالة والتبليغ ، وقد فعلت ذلك وما قصرت (وكنى بالله شيداً) على جدك وعدم تقصيرك في أداء الرسالة وتبليغ الوحي ، فأما حصول الهداية فليس إليك بل إلى الله ، ونظيره قوله تعالى (ليس لك من الأمر شيء) وقوله (إنك لآتهى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) فهذا جملة ما خطر بالبال في هذه الآية ، والله أعلم بأسرار كلامه



مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا ۝٨٠

ثم إنه تعالى أكد هذا الذي قلناه

فقال تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فإنا أرسلناك عليهم حفيظاً﴾ والمعنى أن من أطاع الرسول لكونه رسولاً مبلغاً إلى الخلق أحكام الله فهو في الحقيقة ما أطاع إلا الله ، وذلك في الحقيقة لا يكون إلا بتوفيق الله ، ومن تولى فإنا أرسلناك عليهم حفيظاً . فان من أعماه الله عن الرشد وأصله عن الطريق ، فإن أحداً من الخلق لا يقدر على إرشاده

واعلم أن من أنار الله قلبه بنور الهداية قطع بأن الأمر كما ذكرناه ، فانك ترى الدليل الواحد تعرضه على شخصين في مجلس واحد ، ثم إن أحدهما يزداد إيماناً على إيمان عند سماعه ، والآخر يزداد كفراً على كفر عند سماعه ، ولو أن المحب لذلك الكلام أراد أن يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ، ولو أن المبغض له أراد أن يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساد له لم يقدر ، ثم بعد أيام ربما انقلب المحب مبغضاً والمبغض محباً ، فن تأمل للبرهان القاطع الذي ذكرناه في أنه لا بد من إستاند جميع الممكنات إلى واجب الوجود ، ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذي ذكرناه ، ثم لم يقطع بأن الكل بقضاء الله وقدره ، فليجعل واقعة من أدل الدلائل على أنه لا تحصل الهداية إلا بخلق الله من جهة أن مع العلم بمثل هذا الدليل ، ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل في قلبه هذا الاعتقاد ، عرف أنه ليس ذلك إلا بأن الله صده عنه ومنعه منه . بقي في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) من أقوى الدلائل على أنه معصوم في جميع الأوامر والنواهي وفي كل ما يبلغه عن الله ، لأنه لو أخطأ في شيء منها لم تكن طاعته طاعة الله وأيضاً وجب أن يكون معصوماً في جميع أفعاله ، لأنه تعالى أمر بمتابعتها في قوله (فاتبعوه) والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، فكان الاتي بمثل ذلك الفعل مطيعاً لله في قوله (فاتبعوه) ثبت أن الاتقياد له في جميع أقواله وفي جميع أفعاله ، إلا ما خصه الدليل ، طاعة لله واقتياد لحكم الله

(المسألة الثانية) قال الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة في باب فرض الطاعة للرسول : ان قوله تعالى (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أن كل تكليف كلف الله به عباده في باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأبواب في القرآن ، ولم يكن ذلك التكليف ميتناً في القرآن ، حيث نزل لا سبيل لنا إلى القيام بتلك التكالييف إلا ببيان الرسول ، وإذا كان الأمر كذلك

وَيَقُولُونَ طَاعَةً فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ  
وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾

لزم القول بأن طاعة الرسول **سبب** طاعة الله ، هذا معنى كلام الشافعي (المسألة الثالثة) قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أنه لا طاعة إلا لله البتة ، وذلك لأن طاعة الرسول لكونه رسولا فيها هو فيه رسول لا تكون إلا طاعة لله ، فكانت الآية دالة على أنه لا طاعة لأحد إلا لله . قال مقاتل في هذه الآية : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول «من أحبنى فقد أحب الله ومن أطاعنى فقد أطاع الله» فقال المناقبون : لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو أن ينهى أن نعبد غير الله ، ويريد أن تتخذة ربا كما اتخذت النصارى عيسى ، فأزل الله هذه الآية .

واعلم أننا بينا كيفية دلالة الآية على أنه لا طاعة لأبنة للرسول ، وإنما الطاعة لله . أما قوله (ومن تولى فإنا أرسلناك عليهم حفیظا) ففيه قولان : أحدهما : أن المراد من التولى هو التولى بالقلب ، يعنى يا محمد حكك على الطواغر ، أما البواطن فلا تعرض لها . والثانى : أن المراد به التولى بالظاهر ، ثم هنا فى قوله (فإنا أرسلناك عليهم حفیظا) قولان : الأول : معناه فلا يبنين أن نقتم بسبب ذلك التولى وأن تحزن ، فإنا أرسلناك لتحفظ الناس عن المعاصى ، والسبب فى ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم وإعراضهم ، فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عليه الصلاة والسلام عن ذلك الحزن . الثانى : أن المعنى فإنا أرسلناك لتشتغل برجمهم عن ذلك التولى وهو كقوله (لا إكراه فى الدين) ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد .

قال الله تعالى (ويقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيّت طائفة منهم غير الذى تقول والله يكتب ما يبيتون فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا)

أى ويقولون إذا أمرتهم بشئ (طاعة) بالرفع، أى أمرنا وشأنا طاعة ، ويجوز النصب بمعنى أطعناك طاعة ، وهذا كما إذا قال الرجل المطيع المتقاد : سمعا وطاعة ، وسمع وطاعة . قال سيويه سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال لهم كيف أصبحت؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه قال أمرى وشأنى حمداً

واعلم أن النصب يدل على مجرد الفعل . وأما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها (فإذا برزوا من عندك) أى خرجوا من عندك (بيّت طائفة منهم غير الذى تقول) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الزجاج : كل أمر تفكروا فيه كثيراً وتأملوا في مصالحه ومفاسده كثيراً قيل هذا أمر ميت ، قال تعالى (إذ يبيتون مالا يرضى من القول) وفي اشتقاقه وجهان : الأول : اشتقاقه من البيوت ، لأن أصلح الأوقات للتفكير أن يجلس الإنسان في بيته بالليل ، فهناك تكون الخواطر أعلى والخواغل أقل ، فلما كان الغالب أن الإنسان وقت الليل يكون في البيت ، والغالب له أنه إنما يستقصي في الأفكار في الليل ، لاجرم سمى الفكر المستقصي ميئاً . الثاني : اشتقاقه من بيت الشعر . قال الأخفش : العرب إذا أرادوا قرض الشعر بالغوا في التفكير فيه فسموا المتفكر فيه المستقصي ميئاً ، تشبيهاً له ببيت الشعر من حيث أنه يسوى ويدبر

(المسألة الثانية) أنه تعالى خص طائفة من جملة المناهقين بالبيت ، وفي هذا التخصيص وجهان : أحدهما : أنه تعالى ذكر من علم أنه يبق على كفره ونفاقه ، فأما من علم أنه يرجع عن ذلك فإنه لم يذكرهم . والثاني : أن هذه الطائفة كانوا قد أسهروا ليلهم في التبت ، وغيرهم سئموا وسكتوا ولم يبيتوا ، فلا جرم لم يذكرهم .

(المسألة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحمة (بيت طائفة) بادغام التاء في الطاء ، والباقيون بالانفصال أما من أدرغم فيه وجهان : الأول : قال القراء : جزموا لكثرة الحركات ، فلما سكت التاء أدخلت في الطاء ، والثاني : أن الطاء والذال والتاء من حيز واحد ، فالتقارب الذي بينها يجرها مجرى الأمثال في الإدغام ، وبما يحسن هذا الإدغام أن الطاء تزيد على التاء بالأطباق ، فحسن إدغام الأخص صوتاً في الأزيد صوتاً . أما من لم يدغم فعلته أنهما حرفان من مخرجين في كلمتين متفاضلتين ، فوجب إبقاء كل واحد منهما بمجاءه

(المسألة الرابعة) قال (بيت) بالتذكير ولم يقل : بيتت بالتأنيث ، لأن تأنيث الطائفة غير حقيق ، ولأنها في معنى الفريق والفوج . قال صاحب الكشف (بيت طائفة) أي زورت وزينت خلاف ما قلت وما أمرت به ، أو خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة ، لأنهم أبطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة .

ثم قال تعالى (واكتب ما يبيتون) ذكر الزجاج فيه وجهين : أحدهما : أن معناه ينزل اليك في كتابه . والثاني : يكتب ذلك في صحائف أعمالهم ليحاسبوا به .

ثم قال تعالى (فأعرض عنهم) والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم بأسمائهم ، وإنما أمر الله بستر أمر المناهقين إلى أن يستقيم أمر الاسلام . ثم قال (وتوكل على الله) في شأنهم ، فإن الله يكفيكم شرهم ويقيمهم منهم (وكنى بالله وكيلاً) لمن توكل عليه . قال المفسرون : كان الأمر بالاعراض عن

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كثيراً ٨٢

المتناقضين في ابتداء الاسلام ، ثم نسخ ذلك بقوله (جاهد الكفار والمنافقين) وهذا الكلام فيه نظر، لأن الأمر بالصريح مطلق فلا يفيد إلا المرة الواحدة ، فورود الأمر بعد ذلك بالجهد لا يكون ناسخاً له .

قوله تعالى ﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً ﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم، وكان كل ذلك لأجل أنهم ما كانوا يعتقدون كونه محققاً في ادعاء الرسالة صادقا فيه ، بل كانوا يعتقدون أنه مفتر متخرس ، فلا جرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويفكروا في الدلائل الباطنة على صحة نبوته . قال (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً) فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) التدبر والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الأمور وأدبارها ، ومنه قوله : إلام تدبروا إنجاز أمور قد ولت صدورها ، ويقال في فصيح الكلام : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ، أى لو عرفت في صدر أمرى ما عرفت من عاقبته .

(المسألة الثانية) اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ لو لم تعمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة ، والعلماء قالوا : دلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم من ثلاثة أوجه : أحدها : فصاحته . وثانيها : اشتباهه على الاخبار عن النيوب . والثالث : سلامته عن الاختلاف ، وهذا هو المذكور في هذه الآية ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه : الأول : قال أبو بكر الأصم : معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد ، والله تعالى كان يطلع الرسول عليه الصلاة والسلام على تلك الأحوال حالاً غللاً ، ويخبره عنها على سبيل التفصيل ، وما كانوا يجهلون في كل ذلك إلا الصدق ، فقيل لهم : إن ذلك لم يحصل بإخبار الله تعالى وإلا لما اطرد الصدق فيه ، ولظهر في قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت ، فلما لم يظهر ذلك علينا أن ذلك ليس إلا باعلام الله تعالى ، والثاني : وهو الذي ذهب إليه أكثر

المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير ، وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم ، فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة ، لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ، ولما لم يوجد فيه ذلك علنا أنه ليس من عند غير الله .

فان قيل : أليس أن قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) كالمتناقض لقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وآيات الجبر كالمتناقضة لآيات القدر، وقوله (فربك لنسألهم أجمعين) كالمتناقض لقوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)

قلنا : قد شرحنا في هذا التفسير أنه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها البتة .

(الوجه الثالث) في تفسير قولنا: القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم الأصمغاني ، وهو أن المراد منه الاختلاف في رتبة الفصاحة ، حتى لا يكون في جملة ما يبدى الكلام الركيك ، بل بقيت الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد ، ومن المعلوم أن الإنسان وإن كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة ، فإذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة ، فلا بد أن يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيلا نازلا ، ولما لم يكن القرآن كذلك علنا أنه المعجز من عند الله تعالى . وضرب القاضى لهذا مثلا فقال : ان الواحد منا لا يمكنه أن يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شيء من تلك الحروف خلل ونقصان ، حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معبودا في الإعجاز فكذلكها .

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أن القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب إلى أنه لا يعلم معناه إلا النبي والامام المعصوم ، لأنه لو كان كذلك لما تنبأ للمناقضين معرفة ذلك بالتدبر ، ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به وأن يجعل القرآن حجة في صحة نبوته ، ولا أن يجعل مجرم عن مثله حجة عليهم ، كما لا يجوز أن يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك .

(المسألة الرابعة) دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال ، وعلى القول بفساد التقليد ، لأنه تعالى أمر المناقضين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته ، وإذا كانت لابد في صحة نبوته من الاستدلال ، فبأن يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته إلى الاستدلال كان أولى .

(المسألة الخامسة) قال أبو علي الجبائي : دلت الآية على أن أفعال العباد غير محظورة لله تعالى لأن قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) يقتضى أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف ، والاختلاف والتفاوت شيء واحد ، فإذا كان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت ، وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) فهذا

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ  
وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ  
وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ٨٣

يقتضى أن فعل البعد لا يكون فعلا له .

والجواب أن قوله (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) معناه نبي التفاوت في أنه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره ، فإن فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الإطلاق .

قوله تعالى (وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعله الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبتعوا الشيطان إلا قليلا)

اعلم أنه تعالى حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعا آخر من الأعمال الفاسدة ، وهو أنه إذا جاءهم الخبر بأمر من الأمور سواء كان ذلك الأمر من باب الأمن أو من باب الخوف أذاعوه وأفسوه ، وكان ذلك سبب الضرر من وجوه : الأول : أن مثل هذه الأرجافات لا تفك عن الكذب الكثير . والثاني : أنه إن كان ذلك الخبر في جانب الأمن زادوا فيه زيادات كثيرة ، فإذا لم توجد تلك الزيادات أوردت ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول عليه السلام ، لأن المنافقين كانوا يروون تلك الأرجافات عن الرسول ، وإن كان ذلك في جانب الخوف تشوش الأمر بسببه على ضعفاء المسلمين ، ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب ، فكانت تلك الأرجافات سببا للفتنة من هذا الوجه .

(الوجه الثالث) وهو أن الأرجاف سبب لتوفير الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام ، وذلك سبب لظهور الأسرار ، وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة . الرابع : أن العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار ، وكان كل واحد من الفريقين في إعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة فيه ، فكل ما كان أمنا لأحد الفريقين كان خروفاً للآخر ، فأن وقع خبر الأمن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقين بذلك فوصل الخبر في أسرع مدة إلى الكفار ، فأخذوا في التحصن من المسلمين ، وفي الاحتراز عن استيلائهم عليهم ،

وإن وقع خبر الخوف للسليين بالتوافق ذلك، وزادوا فيه وألقوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين، فظهر من هذا أن ذلك الارجاف كان منشأ لفتن والآفات من كل الوجوه، ولما كان الأمر كذلك ذم الله تلك الإذاعة وذلك التشهير، ومنعهم منه.

واعلم أن قوله: أذاعه وأذاع به لفتان.

ثم قال تعالى ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) في (أولى الأمر) قولان: أحدهما: إلى ذوى العلم والرأى منهم. والثاني: إلى أمراء السرايا، وهؤلاء رجحوا هذا القول على الأول، قالوا لأن أولى الأمر الذين لهم أمر على الناس، وأهل العلم ليسوا كذلك، إنما الأمراء هم الموصوفون بأن لهم أمراً على الناس. وأجيب عنه: بأن العلماء إذا كانوا عالمين بأوامر الله ونواهيه، وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد أن يسموا أولى الأمر من هذا الوجه، والذي يدل عليه قوله تعالى (ليتفقوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) فأوجب الحذر بالإنذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم، فجاز لهذا المعنى إطلاق اسم أولى الأمر عليهم.

(المسألة الثانية) الاستنباط في اللغة الاستخراج؛ يقال: استنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه، وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما تحفر، والنبط إنما سموا نبطاً لاستنباطهم الماء من الأرض.

(المسألة الثالثة) في قوله (الذين يستنبطونه منهم) قولان: الأول: أنهم هم أولئك المناقون المذيعون، والتقدير: ولو أن هؤلاء المناقنين المذيعين ردوا أمر الأمن والخوف إلى الرسول وإلى أولى الأمر، وطلبوا معرفة الحال فيه من جهنم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، وهم هؤلاء المناقون المذيعون منهم، أي من جانب الرسول ومن جانب أولى الأمر.

(القول الثاني) أنهم طائفة من أولى الأمر، والتقدير: ولأن المناقنين ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر لكان عليه حاصلاً عند من يستنبط هذه الوقائع من أولى الأمر، وذلك لأن أولى الأمر فريقان، بعضهم من يكون مستنبطاً، وبعضهم من لا يكون كذلك، فقوله (منهم) يعني لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولى الأمر.

فإن قيل: إذا كان الذين أمرهم الله برد هذه الأخبار إلى الرسول وإلى أولى الأمر هم المناقون، فكيف جعل أولى الأمر منهم في قوله (وإلى أولى الأمر منهم)

قلنا : إنما جعل أولى الأمر منهم على حسب الظاهر ، لأن المناقذين يظهرون من أنفسهم أنهم يؤمنون ، وتظيره قوله تعالى ﴿وإن منكم لمن ليبطئن﴾ وقوله ﴿ما فعلوه إلا قليل منهم﴾ والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت هذه الآية على أن القياس حجة في الشرع ، وذلك لأن قوله (الذين يستنبطونه منهم) صفة لأولى الأمر ، وقد أوجب الله تعالى على الذين يحثمهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا في معرفته إليهم ، ولا يخلو إما أن يرجعوا إليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها ، أولا مع حصول النص فيها ، والأول باطل ، لأن على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى النص في واقعة لا يقال : إنه استنبط الحكم ، ثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها ، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك ، ثبت أن الاستنباط حجة ، والقياس إما استنباط أو داخل فيه ، فوجب أن يكون حجة . إذا ثبت هذا فنقول : الآية دالة على أمور : أحدها : أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط . وثانيها : أن الاستنباط حجة : وثالثها : أن العاصي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث . ورابعها : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولى الأمر .

ثم قال تعالى ﴿لعله الذين يستنبطونه منهم﴾ ولم يخص أولى الأمر بذلك دون الرسول وذلك يوجب أن الرسول وأولى الأمر كلهم مكلفون بالاستنباط .

فان قيل : لانسليم المراد بقوله (الذين يستنبطونه منهم) هم أولوا الأمر ، بل المراد منهم المناقضون المذيعون على ما رويتم هذا القول في تفسير الآية ، سلمنا أن المراد بالذين يستنبطونه منهم أولوا الأمر لكن هذه الآية إنما نزلت في شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد ، فبأن الرجوع إلى الاستنباط جائز فيها ، فلم قلتم إنه يلزم جوازه في الوقائع الشرعية ؟ فان قيس أحد البائين على الآخر كان ذلك إثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وإنه لا يجوز ، سلمنا أن الاستنباط في الأحكام الشرعية داخل تحت الآية . فلم قلتم : إنه يلزم أن يكون القياس حجة ؟ بيانه أنه يمكن أن يكون المراد من الاستنباط استخراج الأحكام من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص ، أو المراد من استخراج الأحكام من البراءة الأصلية ، أو مما ثبت بحكم العقل كما يقول الأكثرون : أن الأصل في المناقض الإباحة ، وفي المضار الحرمه ، سلمنا أن القياس من الشرعي داخل في الآية ، لكن بشرط أن يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى ﴿لعله الذين يستنبطونه منهم﴾ فآخبر تعالى في هذه الآية أنه يحصل العلم



من هذا الاستنباط ، ولا نزاع في مثل هذا القياس ، إنما النزاع في أن القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع أم لا ؟ والجواب :

(أما السؤال الاول) فدفع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المتأقنين لكان الاول أن يقال : ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلوه ، لأن عطف المظهر على المضمر ، وهو قوله (ولو ردوه) قبيح مستكره

(وأما السؤال الثاني) فدفع لوجهين : الاول : أن قوله (وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف) عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية ، لأن الأمن والخوف حاصل في كل ما يتعلق باب التكليف ، ثبت أنه ليس في الآية ما يوجب تخصيصها بأمر الحروب . الثاني : هب أن الأمر كما ذكرتم لكن تعرف أحكام الحروب بالقياس الشرعي ، ولما ثبت جوازه وجب أن يجوز التسلك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لأنه لا قائل بالفرق ، ألا ترى أن من قال : القياس حجة في باب البيع لاقى باب النكاح لم يلتفت إليه ، فكذا هنا

(وأما السؤال الثالث) وهو حل الاستنباط على النصوص الخفية أو على تركيبات النصوص لجوابه : أن كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصاً ، والتسلك بالنص لا يسمى استنباطاً . قوله : لم لا يجوز حمله على التسلك بالبراءة الأصلية ؟ قلنا ليس هذا استنباط بل هو إبقاء لما كان على ما كان ، ومثل هذا لا يسمى استنباطاً البتة

(وأما السؤال الرابع) وهو قوله أن هذا الاستنباط إنما يجوز عند حصول العلم ، والقياس الشرعي لا يفيد العلم

قلنا : الجواب عنه من وجهين : الاول : أن القياس الشرعي عندنا يفيد العلم ، وذلك لأن بعد ثبوت أن القياس حجة قطع بأنه مهما غلب على الظن أن حكم الله في الأصل ملل بكذا ، ثم غلب على الظن أن ذلك المعنى قائم في الفرع ، فهنا يحصل ظن أن حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الأصل ، وعند هذا الظن قطع بأنه مكلف بأن يعمل على وفق هذا الظن ، فالخاصل أن الظن واقع في طريق الحكم ، وأما الحكم فمقطوع به ، وهو يجري مجرى ما إذا قال الله : مهما غلب على ظنك كذا فاعلم أن في الواقعة التالية حكمي كذا فإذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم . والثاني : وهو أن العلم قد يطلق ويراد به الظن ، قال عليه الصلاة والسلام «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» شرط العلم في جواز الشهادة ، وأجمعنا على أن عند الظن تجوز الشهادة ، ثبت أن الظن قد يسمى بالعلم والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحته لابتغى الشيطان إلا قليلاً﴾ وفيه مسائل :  
 (المسألة الأولى) أن ظاهر هذا الاستثناء يوم أن ذلك القليل وقع لافضل الله ولا برحمته  
 ومعلوم أن ذلك محال . فمقد هذا اختلاف المفسرون وذكروا وجوها ، قال بعضهم : هذا الاستثناء  
 راجع إلى قوله (أذاعوا) وقال قوم : راجع إلى قوله (لعله الذين يستنبطونه) وقال آخرون : إنه  
 راجع إلى قوله (ولولا فضل الله عليكم ورحته)

واعلم أن الوجوه لا يمكن أن تزيد على هذه الثلاثة لأن الآية متضمنة للإخبار عن هذه الأحكام  
 الثلاثة ، ويصح صرف الاستثناء إلى كل واحد منها ، ثبت أن كل واحد من هذه الأقوال محتمل .  
 (أما القول الأول) فالتقدير : وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا إلا قليلاً ،  
 فأخرج تعالى بعض المناقذين عن هذه الأذاعة كما أخرجهم في قوله (بيت طائفة منهم غير  
 الذي تقول)

(والقول الثاني) الاستثناء عائد إلى قوله (لعله الذين يستنبطونه منهم) يعني لعله الذين  
 يستنبطونه منهم إلا القليل : قال الفراء والمبرد : القول الأول أولى لأن ما يعلم بالاستنباط فالأقل  
 يعلمه ، والأكثر مجهول ، وصرف الاستثناء إلى ما ذكره يقتضي ضد ذلك . قال الزجاج : هذا غلط  
 لأنه ليس المراد من هذا الاستثناء شيئاً يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض ، إنما هو استنباط  
 خبر ، وإذا كان كذلك فالأكثر ثروة يعرفونه ، إنما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه  
 ويمكن أن يقال : كلام الزجاج إنما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الأخبار  
 والأراجيف ، أما إذا حملناه على الاستنباط في جميع الأحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق  
 كما ذكره الفراء والمبرد .

(القول الثالث) أنه متعلق بقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحته) ومعلوم أن صرف الاستثناء  
 إلى ما يليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشيء البعيد عنه .

واعلم أن هذا القول لا يتمشى إلا إذا فرنا الفضل والرحمة بشئ خاص ، وفيه وجهان : الأول :  
 وهو قول جماعة من المفسرين ، أن المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الآية إزال القرآن وبعث محمد  
 صلى الله عليه وسلم ، والتقدير : ولولا بركة محمد صلى الله عليه وسلم وإزال القرآن لابتغى الشيطان  
 وكفرتم بالله إلا قليلاً منكم ، فإن ذلك القليل بتقدير عدم بركة محمد صلى الله عليه وسلم وعدم إزال  
 القرآن ما كان يتبع الشيطان ، وما كان يكفر بالله ، وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل ، وزيد  
 ابن عمرو بن نفيل ، وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بركة محمد صلى الله عليه وسلم

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ  
أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَكْيِيلًا «٨٤»

(الوجه الثاني) ما ذكره أبو مسلم، وهو أن المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونه اللذان عناهما المناقون بقولهم (فأفوز فوزاً عظيماً) فيبين تعالى أنه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التابع لاتبعت الشيطان وتركتم الدين إلا القليل منكم، وهم أهل البصائر الناقدة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا، فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا، ولاجل تواتر الانهزام والانتكاس يدل على كونه باطلا، بل الامر في كونه حقا وباطلا على الدليل، وهذا أصبح الوجه وأقربها إلى التحقيق

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الذين اتبعوا الشيطان فقد منهم الله فضله ورحمته، والا ما كان يتبع، وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في أنه يجب على الله رعاية الاصلح في الدين. أجاب الكسبي عنه بأن فضل الله ورحمته عامان في حق الكل، لكن المؤمنين اتفقوا به، والكافرين لم يتفقوا به، فصح على سبيل المجاز أنه لم يحصل للكافر من الله فضل ورحمة في الدين

والجواب: أن حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل

قوله تعالى (قاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحررض المؤمنين عسى الله أن يكف  
بأس الذين كفروا والله أشد بأساً وأشد تكليلاً)

اعلم انه تعالى لما أمر بالجهاد ورجب فيه أشد الرغبة في الآيات المتقدمة، وذكر في المناقنين قلة رغبتهم في الجهاد، بل ذكر عنهم شدة سعيهم في شيط المسلمين عن الجهاد، عاد في هذه الآية إلى الامر بالجهاد فقال (قاتل في سبيل الله) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) الفاء في قوله (قاتل) بماذا تتعلق؟ فيه وجوه: الاول: أنها جواب لقوله (ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل) من طريق المعنى لأنه يدل على معنى أن أردت الفوز قاتل الثاني: أن يكون متصلاً بقوله (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله قاتل في سبيل الله) والثالث: أن يكون متصلاً بمعنى ما ذكر من قصص المناقنين، والمعنى أن من أخلاق هؤلاء المناقنين كذا وكذا، فلا تمتد بهم ولا تلتفت إلى أفعالهم، بل قاتل.

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن الله تعالى أمره بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس في بدر الصغرى إلى الخروج، وكان أبو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها، فكره بعض الناس أن يخرجوا، فزلت هذه الآية، فخرج وما معه الا سبعون رجلا ولم يلفت إلى أحد، ولو لم يتعموه لخرج وحده.

(المسألة الثالثة) دلت الآية على أنه صلى الله عليه وسلم كان أنجح الخلق وأعرفهم بكيفية القتال لأنه تعالى ما كان يأمره بذلك إلا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات، ولقد اقتدى به أبو بكر رضى الله عنه حيث حاول الخروج وحده إلى قتال مانع الزكاة، ومن علم أن الأمر كله يد الله وأنه لا يحصل أمر من الأمور إلا بقضاء الله سهل ذلك عليه.

ثم قال تعالى (لا تكلف إلا نفسك) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف: قرئ (لا تكلف) بالجزم على النهى. و(لا تكلف) بالثبوت وكسر اللام، أى لا تكلف نحن إلا نفسك وحدها.

(المسألة الثانية) قال الواحدي رحمه الله. انتصاب قوله (نفسك) على مفعول مالم يسم فاعله (المسألة الثالثة) دلت الآية على أنه لو لم يساعده على القتال غيره لم يجر له التخلف عن الجهاد البتة، والمعنى لا تتواخذا إلا بفعلك دون فعل غيرك، فإذا أدبت فعلك لا تكلف بفرض غيرك. واعلم أن الجهاد في حق غير الرسول عليه السلام من فروض الكفايات، فما لم يغلب على الظن أنه يفيد لم يجب، بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فإنه على قمة من النصر والظفر بدليل قوله تعالى (واقه يمصنك من الناس) وبدليل قوله هنا (عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا) وعسى من الله جزم، فلزمه الجهاد وإن كان وحده.

ثم قال تعالى (وحرص المؤمنين) والمعنى إن الواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو الجهاد وتحريض الناس في الجهاد، فإن آتى بهذين الأمرين فقد خرج عن عبدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركاً للجهاد شيء.

ثم قال (عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) عسى: حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع، وذلك على الله تعالى محال.

والجواب عنه أن (عسى) معناها الإطماع، وليس في الإطماع أنه شك أو يقين. وقال بعضهم: إطماع الكرم إيجاب.

مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقَيِّنًا ٨٥

(المسألة الثانية) الكف المنع، والبأس أصله المكروه، يقال ما عليك من هذا الأمر بأس أى مكروه، ويقال بأس الشيء هذا إذا وصف بالرداءة، وقوله (ينذاب بئيس) أى مكروه، والعذاب قد يسمى بأساً لكونه مكروهاً قال تعالى (فمن ينصرتنا من بأس الله. فلما أحسوا بأسنا. فلما رأوا بأسنا) قال المفسرون: صي الله أن يكف بأس الذين كفروا، وقد كف بأسهم، فقد بدا لأبني سفيان وقال هذا عام مجذب وما كان معهم زاد إلا السويق، فترك الذهاب إلى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثم قال تعالى (وإله أشد بأساً وأشد تنكلاً) يقال. نكلت فلاناً إذا عاقبه عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله، من قولهم: نكل الرجل عن الشيء إذا جبن عنه وامتنع منه، قال تعالى (لجلناها نكلنا لما بين يديها وما خلفها) وقال في السرقة (بما كبا نكلنا من الله) ويقال: نكل فلان عن العيين إذا خافه ولم يقدم عليه:

إذا عرفت هذا فقول: الآية دالة على أن عذاب الله وتنكيه أشد من عذاب غيره ومن تنكيه، وأقبل الرجوع في بيان هذا التفاوت أن عذاب غير الله لا يكون دائماً، وعذاب الله دائم في الآخرة، وعذاب غير الله قد ينقطع الله منه، وعذاب الله لا يقدر أحد على التخلص منه، وأيضاً عذاب غير الله لا يكون إلا من وجه واحد، وعذاب الله قد يصل إلى جميع الأجزاء والاباض والروح والبدن:

قوله تعالى (من يشفع شفاعته حسنة يكن له نصيب منها) من يشفع شفاعته سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيناً  
وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن في تلقى هذه الآية بما قبلها وجوهاً: الأول: أن الله تعالى أمر الرسول عليه السلام بأن يمرض الأمة على الجهاد، والجهاد من الأعمال الحسنة والطاعات الشريفة، فكان تريض النبي عليه الصلاة والسلام للأمة على الجهاد تحريضاً لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة، فبين تعالى في هذه الآية أن من يشفع شفاعته حسنة يكن له نصيب منها، والترض

منه يان أنه عليه الصلاة والسلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض أجرا عظيما .  
 الثاني : أنه تعالى لما أمره بتحريضهم على الجهاد ذكر أنهم لو لم يقبلوا أمره لم يرجع إليهم عصيانهم  
 وترددهم عيب ، ثم بين في هذه الآية أنهم لما أطاعوا وقبلوا التكليف رجع إليهم من طاعتهم خير  
 كثير ، فكانه تعالى قال للرسول عليه الصلاة والسلام : حرضهم على الجهاد ، فإن لم يقبلوا قولك  
 لم يكن من عصيانهم عتاب لك ، وإن أطاعوك حصل لك من طاعتهم أعظم الثواب ، فكان هذا  
 ترغيبا من الله لرسوله في أن يجتهد في تحريض الأمة على الجهاد ، والسبب في أنه عليه الصلاة  
 والسلام كان يرجع إليه عند طاعتهم أجر عظيم ، وما كان يرجع إليه من معصيتهم شيء من الوزر ،  
 هو أنه عليه السلام بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم البتة في المعصية ، فلا جرم يرجع إليه  
 من طاعتهم أجر ولا يرجع إليه من معصيتهم وزر . الثالث : يجوز أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام  
 لما كان يرغبهم في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه ، فكان بعض المناققين يشفع إلى النبي صلى الله  
 عليه وسلم في أن يأذن لبعضهم في التخلف عن الغزو ، فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين أن  
 الشفاعة إنما تحسن إذا كانت وسيلة إلى إقامة طاعة الله ، فأما إذا كانت وسيلة إلى معصيته كانت  
 محرمة منكفرة . الرابع : يجوز أن يكون بعض المؤمنين راغبا في الجهاد ، إلا أنه لم يجد أهبة الجهاد ،  
 فصار غيره من المؤمنين شفعيا له إلى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد ، فكانت هذه الشفاعة سعيًا في  
 إقامة الطاعة ، فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة ، وعلى جميع الوجوه فالآية حسنة الاتصال بما قبلها .  
 (المسألة الثانية) الشفاعة مأخوذة من الشفع ، وهو أن يصير الإنسان نفسه شفعا لصاحب  
 الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها .

إذا عرفت هذا فنقول : في الشفاعة المذكورة في الآية وجوه : الأول : أن المراد منها تحريض  
 النبي صلى الله عليه وسلم إياهم على الجهاد ، وذلك لأنه إذا كان عليه الصلاة والسلام يأمرهم بالغزو  
 فقد جعل نفسه شفعا لهم في تحصيل الأغراض المتعلقة بالجهاد ، وأيضا فالتحريض على الشيء عبارة  
 عن الأمر به لا على سبيل التهديد ، بل على سبيل الرفق والتلطيف ، وذلك مجرى مجرى الشفاعة .  
 الثاني : أن المراد منه ما ذكرنا من أن بعض المناققين كان يشفع لمناق آخر في أن يأذن له الرسول  
 عليه الصلاة والسلام في التخلف عن الجهاد ، أو المراد به أن بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن آخر  
 عند مؤمن ثالث في أن يحصل له ما يحتاج إليه من آلات الجهاد . الثالث : نقل الواحدى عن ابن  
 عباس رضى الله عنهما ما معناه أن الشفاعة الحسنة ههنا هي أن يشفع لإسمائه بالله بقتال الكفار ،  
 والشفاعة السيئة أن يشفع كفره بالحجة للكفار وترك إيدائهم : الرابع . قال مقاتل : الشفاعة

إلى الله إنما تكون بالصلاة، واحتج بما روى أبو البرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من دعا لأخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال للملك له ولك مثل ذلك» فهذا هو النصيب، وأما الشفاعة السيئة فهي ما روى أن اليهود كانوا إذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا: السام عليكم، والسام هو الموت، فسمعت عائشة رضي الله عنها فقالت عليكم السام واللعنة، أقولون هذا للرسول! فقال صلى الله عليه وسلم: قد علمت ما قالوا فقلت وعليكم، فنزلت هذه الآية. الخامس: قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد: المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض، فما يجوز في الدين أن يشفع فيه فهو شفاعة حسنة، وما لا يجوز أن يشفع فيه فهو شفاعة سيئة، ثم قال الحسن: من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها أجر، وإن لم يشفع، لأن الله تعالى يقول (من يشفع) ولم يقل: ومن يشفع، ويتأيد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام «اشفعوا تخرجوا»

وأقول: هذه الشفاعة لا بد وأن يكون لها تعلق بالجهد وإلا صارت الآية منقطعة عما قبلها، وذلك التعلق حاصل بالوجهين الأولين، فأما الوجه الثلاثة الأخيرة فإن كان المراد قصر الآية عليها فذلك باطل، وإلا صارت هذه الآية أجنبية عما قبلها، وإن كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الأولين في اللفظ فهذا جائز؛ لأن خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ.

(المسألة الثالثة) قال أهل اللغة: الكفل: هو الحظ ومنه قوله تعالى (يؤتكم كفلين من رحمته) أى حظين وهو مأخوذ من قولهم: كفلت البعير واكففته إذا أدركت على سنامه كساء وركبت عليه. وإنما قيل: كفلت البعير واكففته لأنه لم يستعمل كل الظهر، وإنما استعمل نصيباً من الظهر. قال ابن المظفر: لا يقال: هذا كفل فلان حتى تكون قد هيأت لغيره مثله، وكذا القول في النصيب، فإن أفردت فلا تفل له كفل ولا نصيب.

فان قيل: لم قال في الشفاعة الحسنة (يكن له نصيب منها) وقال في الشفاعة السيئة (يكن له كفل منها) وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة؟

قلنا: الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الناس، وإنما يقال كفل البعير لأنه حيث ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة، وحى الراكب يديه بذلك الكساء عن ارتماس ظهر البعير فيتأذى به، ويقال للضامن: كفيل. وقال عليه الصلاة والسلام «أنا وكافل اليتيم كهاتين» ثبت أن الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الإنسان في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه، إذا ثبت هذا فنقول: قوله (ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها) أى يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده، والمقصود حصول ضد ذلك (فبشرهم بعباد آليم)

وَأِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ خَيْرًا مِنْهَا أَوْ رَدُّوْهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيْبًا ٨٦

والفرض منه التنبيه على أن الشفاعة المؤدية إلى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى .

ثم قال تعالى (وكان الله على كل شيء مقبلاً) وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) في المقبلة قولان : الأول : المقبلة القادر على الشيء ، وأنشدوا للزبير ابن عبد المطلب .

وذى ضغن كغفت النفس عنه وكنت على إساءته مقبلاً

وقال آخر :

ليت شعري وأشعرن إذا ما قريبا منشورة ودعيت

ألى الفضل أم على إذا حو سبت ألى على الحساب مقبلة

وأنشد النضر بن شميل :

تجلدولا تخرج وكن ذا حفيظة فأنى على ما ساءم لمقبلة

الثاني : المقبلة مشتق من القوت ، يقال : قوت الرجل إذا حفظت عليه نفسه بما يقوته ، واسم ذلك الشيء هو القوت ، وهو الذى لا فضل له على قدر الحفظ ، فالمقبلة هو الحفيظة الذى يعطى الشيء على قدر الحاجة ، ثم قال الفقهاء رحمه الله : وأى المنتين كان التأهيل صحيح ، وهو أنه تعالى قادر على إيصال النسيب والكفل من الجراء إلى الشافع مثل ما يوصله إلى المشفوع فيه ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، ولا يتقص بسبب ما يصل إلى الشافع شيء من جراء المشفوع ، وعلى الوجه الثانى أنه تعالى حافظ الأشياء شاهد عليها لا يفتنى عليه شيء من أحوالنا ، فهو عالم بأن الشافع يشفع فى حق أوفى باطل حفيظ عليه فيجازى كلا بما علم منه .

(المسألة الثانية) أما قال (وكان الله على كل شيء مقبلاً) تنبها على أن كونه تعالى قادراً على المقدرات صفة كانت ثابتة له من الازل ، وليست صفة محدثة ، قوله (كان) مطلقاً من غير أن قيد ذلك بأنه كان من وقت كذا أو حال كذا ، يدل على أنه كان حاصلًا من الازل إلى الأبد  
قوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها إن الله كان على كل شيء حسيباً)



في النظم وجهان : الاول : أنه لما أمر المؤمنين بالجهاد أمرهم أيضا بأن الإعداء لورضوا بالمسالمة فكونوا أنتم أيضا راضين بها ، بقوله (وإذا حيتم تحية لغيرنا بأحسن منها أو رددوا) كقوله تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) . الثاني : ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب أو ما يقاربها فيسلم عليه ، فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله ، وربما ظهر أنه كان مسلما ، فمنع الله المؤمنين عنه وأمرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم ينبوع من الاكرام يقابلونه بمثل ذلك الاكرام أو أزيد ، فانه ان كان كافرا لا يصير المسلم ان قابل إكرام ذلك الكافر ينبوع من الاكرام ، أما ان كان مسلما وقتله ففيه أعظم المضار والمفاسد ، وفي الآية مسائل

(المسألة الاولى) التحية تقعة من حيث ، وكان في الاصل تحية ، مثل التوصية والتسمية ، والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربعة ، نحو قوله (وتصلي جحيم) ثبت ان التحية أصلها التحية ثم أضعفوا الياء في الياء

(المسألة الثانية) اعلم أن عادة العرب قبل الاسلام أنه إذا لقي بعضهم بعضا قالوا : حياك الله واشتاقه من الحياة كأنه يدعو له بالحياة ، فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله ، فلما جاء الاسلام أبدل ذلك بالسلام ، فجعلوا التحية اسما للسلام . قال تعالى (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ومنه قول المصلي : التحيات لله ، أي السلام من الآفات لله ، والأشعار ناطقة بذلك . قال عنتره :

حييت من طلل تقادم عهده

إنا محيوك ياسلى لحينا

وقال آخر :

واعلم أن قول القائل لغيره : السلام عليك آمم وأكل من قوله : حياك الله ، ويانه من وجوه : الاول : أن الحي إذا كان سليبا كان حيا لا محالة ، وليس إذا كان حيا كان سليبا ، فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبيات ، ثبت أن قوله : السلام عليك آمم وأكل من قوله : حياك الله . الثاني : أن السلام اسم من أسماء الله تعالى ، فالابتداء بذكر الله أو بصفة من صفاته البدالة على أنه يريد إغناء السلامة على عباده أكل من قوله : حياك الله . الثالث : أن قول الاتسان لغيره : السلام عليك فيه بشارة بالسلامة ، وقوله : حياك الله لا يفيد ذلك ، فكان هذا أكل . وما يدل على فضيلة السلام القرآن والأحاديث والمقول ، أما القرآن فن وجوه : الاول : اعلم أن الله تعالى سلم على المؤمن في اثني عشر موضعا : أولا : أنه تعالى كأنه سلم عليك في الآزل ، ألا ترى أنه قال في وصف ذاته : الملك القدوس السلام ، وثانيا : أنه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا ، فقال (قل

يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك) والمراد منه أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها : سلم عليك على لسان جبريل ، فقال (تقول الملائكة والروح فيها بأذن ربهم من كل أمر سلام من حق مطلع الفجر) قال المحققون : إنه عليه الصلاة والسلام غاف على أمته أن يصيروا مثل أمة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ، فقال الله : لا تهتم لذلك فاني وإن أخرجتك من الدنيا ، إلا آتي جملة جبريل خليفة لك ، ينزل إلى أمتك كل ليلة قدر ويلفهم السلام مني . ورابعها : سلم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال (والسلام على من اتبع الهدى) فإذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى إليك . وخامسها : سلم عليك على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، قال (الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) وكل من هدى الله إلى الإيمان فقد اصطفاه ، كما قال (ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفتنا من عبادنا) وسادسها : أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل المشافهة ، قال (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم) وسابعها : أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم بالتسليم عليك قال (وإذا خيتم بتحية غيورا بأحسن منها أو ردوها) وثامنها : سلم عليك على لسان ملك الموت قال (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم) قبل : إن ملك الموت يقول في أذن المسلم : السلام بقرئك السلام ، ويقول : أجبني فاني مشتاق إليك ، واشتاق الجنات والحدود العين إليك ، فإذا سمع المؤمن البشارة ، يقول ملك الموت : للبشير مني هدية ، ولا هدية أعز من روحى ، فاقبض روحى هدية لك ، وتاسعها : السلام من الأرواح الطاهرة المطهرة ، قال تعالى (وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين) وعاشرها : سلم الله عليك على لسان رضوان عازن الجنة فقال تعالى (وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا) إلى قوله (وقال لهم خزنتها سلام عليكم طيبم) والحادي عشر : إذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم . قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) والثاني عشر : السلام من الله من غير واسطة وهو قوله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) وقوله (سلام قولاً من ربهم) وعند ذلك يتلاشى السلام الكل لأن المخلوق لا يبق على تعلى نور الخالق .

(الوجه الثاني) من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام أن أشد الأوقات حاجة إلى السلامة والكرامة ثلاثة أوقات : وقت الابتداء ، ووقت الموت ، ووقت البعث ، والله تعالى لما أكرم يحيى عليه السلام قائماً أكرمه بأن وعده السلام في هذه الأوقات الثلاثة قال (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً) وعيسى عليه السلام ذكر أيضاً ذلك فقال (والسلام على يوم

ولدت ويوم أموت ويوم أبعت حيا)

(الوجه الثالث) أنه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام قال (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسلياً) يروى في التفسير أن اليهود كانوا إذا دخلوا قالوا: السام عليك، فحن الرسول عليه الصلاة والسلام لهذا المعنى، فبعث الله جبريل عليه السلام وقال: إن كان اليهود يقولون السام عليك، فأنا أقول من سراداتك الجلال: السلام عليك، وأزل قوله (إن الله وملائكته يصلون على النبي) إلى قوله (وسلموا تسلياً)

وأما ما يدل من الأخبار على فضيلة السلام فما روى أن عبد الله بن سلام قال: لما سمعت بقدم الرسول عليه الصلاة والسلام دخلت في غمار الناس، فأول ما سمعت منه «يا أيها الناس أفسدوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام» وأما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه: الأول: قالوا: تحية النصراني وضع اليد على الفم، وتحية اليهود بعضهم بعضاً الإشارة بالأصابع، وتحية المجوس الانحناء، وتحية العرب بعضهم بعضاً أن يقولوا: حياك الله، وللهربك أن يقولوا: أنعم صباحاً، وتحية المسلمين بعضهم بعضاً أن يقولوا: السلام عليك ورحمة الله وبركاته، ولا شك أن هذه التحية أشرف التحيات وأكرمها. الثاني: أن السلام مشعر بالسلامة من الآفات والبيات. ولا شك أن السلي في تحصيل الصون عن الضرر أول من السلي في تحصيل النفع. الثالث: أن الوعد بالنفع يقدر الإنسان على الوفاء به وقد لا يقدر، أما الوعد بترك الضرر فإنه يكون قادراً عليه لا محالة، والسلام يدل عليه. ثبت أن السلام أفضل أنواع التحية.

(المسألة الثالثة) من الناس من قال: من دخل داراً وجب عليه أن يسلم على الحاضرين، واحتج عليه بوجوه: الأول: قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأمنوا وتسلموا على أهلها) وقال عليه الصلاة والسلام «أفسدوا السلام» والأمر للوجوب. الثاني: أن من دخل على إنسان كان كالطالب له، ثم المندخل عليه لا يعلم أنه يطلبه خير أو شر، فإذا قال: السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف، وإزالة الضرر عن المسلم واجبة قال عليه الصلاة والسلام «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» فوجب أن يكون السلام واجباً. الثالث: أن السلام من شعائر أهل الإسلام، وإظهار شعائر الإسلام واجب، وأما المشهور فهو أن السلام سنة، وهو قول ابن عباس والنخعي.

وأما الجواب على السلام فقد أجمعوا على وجوبه، ويدل عليه وجوه: الأول: قوله تعالى

(وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) الثاني : أن ترك الجواب إهانة ، والاهانة ضرر والضرر حرام .

(المسألة الرابعة) انتهى الأمر في السلام أن يقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، بدليل أن هذا القدر هو الوارد في التشهد .

واعلم أنه تعالى قال (فحيوا بأحسن منها أو ردوها) فقال العلماء : الأحسن هو أن المسلم إذا قال السلام عليكم زيد في جوابه الرحمة ، وإن ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة ، وإن ذكر الثلاثة في الابتداء أعادها في الجواب . روى أن رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم : السلام عليك يا رسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته . وآخر قال : السلام عليك ورحمة الله ، قال : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ، وجاء ثالث فقال : السلام عليك ورحمة الله وبركاته ، فقال عليه الصلاة والسلام : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ، فقال الرجل : نقصتي ، فأين قول الله (فحيوا بأحسن منها) فقال صلى الله عليه وسلم : إنك ما تركت لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت .

(المسألة الخامسة) المبتدئ يقول : السلام عليك والمجيب يقول : وعليكم السلام ، هذا هو الترتيب الحسن ، والذي خطر ببال فيه أنه إذا قال : السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله ، فإذا قال المجيب : وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله ، وهذا يطابق قوله (هو الأول والآخر) وأيضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فإنه يرجى أن يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا بركته كما في قوله (أقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات) فلو خالف المبتدئ فقال : وعليكم السلام فقد خالف السنة ، فالأولى للمجيب أن يقول : وعليكم السلام ، لأن الأول لما ترك الاختتام بذكر الله ، فهذا لا ينبغي أن يترك الاختتام بذكر الله .

(المسألة السادسة) أن شاء قال : سلام عليكم ، وإن شاء قال : السلام عليكم قال تعالى في حق نوح (بانوح أميط بسلام منا) وقال عن الخليل (قال سلام عليك سأستغفر لك رب) وقال في قصة لوط (قالوا سلاما قال سلام) وقال عن يحيى (وسلام عليه) وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم (وقل الحمد لله وسلام على عباده) وقال عن الملائكة (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال عن رب العزة (سلام قولاً من رب رحيم) وقال (قل سلام عليكم) وأما بالآلف واللام فقوله عن موسى عليه السلام (فأرسل معنا بني إسرائيل ولا تمذهبهم قد جئتكم بأية من ربك والسلام على من أتبع الهدى) وقال عن عيسى عليه السلام (والسلام على يوم ولدت ويوم

أموت) فثبت أن الكل جائز، وأما في التحليل من الصلاة فلا بد من الألف واللام بالاتفاق، واختلفوا في سائر المواضع أن التكبير أفضل أم التعريف؟ فقيل التكبير أفضل، ويدل عليه وجوه: الأول: أن لفظ السلام على سبيل التكبير كثير في القرآن فكان أفضل. الثاني: أن كل ما ورد من الله والملائكة والمؤمنين قد ورد بلفظ التكبير على ما عدناه في الآيات، وأما بالألف واللام فأنما ورد في تسليم الإنسان على نفسه قال موسى صلى الله عليه وسلم (والسلام على من اتبع الهدى) وقال عيسى عليه الصلاة والسلام (والسلام على) والثالث: وهو المعنى المقول أن لفظ السلام بالألف واللام يدل على أصل المساهية، والتكبير يدل على أصل المساهية مع وصف الكمال، فكان هذا أولى:

(المسألة السابعة) قال صلى الله عليه وسلم «السنّة أن يسلم الراكب على الماشي، وراكب الفرس على ركب الحمار، والصغير على الكبير، والأقل على الأكثر، والقائم على القاعد»

وأقول: أما الأول فلوجهين: أحدهما: أن الراكب أكثر هية سلامه فيزدول الحرف والثاني: أن التكبير به أليق، فأمر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبير، وأما أن القائم يسلم على القاعد فلا أنه هو الذي وصل إليه، فلا بد وأن يفتح هذا الوصل الموصول بالخير.

(المسألة الثامنة) السنة في السلام الجهر لأنه أقوى في إدغال السرور في القلب.

(المسألة التاسعة) السنة في السلام الانشاء والتعميم لأن في التخصيص إجحاشا.

(المسألة العاشرة) المصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم، قال عليه الصلاة

والسلام «إذا تصافح المسلمان تحات ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر»

(المسألة الحادية عشرة) قال أبو يوسف: من قال لآخر: أقرى. فلانا على السلام وجب

عليه أن يفعل.

(المسألة الثانية عشرة) إذا استقبلك رجل واحد قل سلام عليكم، واقصد الرجل والمكثين

فإنك إذا سلمت عليهما ردا السلام عليك، ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله.

(المسألة الثالثة عشرة) إذا دخلت بيتا غالبا فسلم، وفيه وجوه: الأول: أنك تسلم من الله على نفسك. والثاني: أنك تسلم على من فيه من مؤمن الجن. والثالث: أنك تطلب السلامة ببركة السلام بمن في البيت من الشياطين والمؤذيات.

(المسألة الرابعة عشرة) السنة أن يكون المبتدئ بالسلام على الطهارة، وكذا المجيب. روى

أن واحدا سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضاء الحاجة، فقام وتيمم ثم رد السلام

(المسألة الخامسة عشرة) السنة إذا التقى إنسانان أن يتتدرا بالسلام إظهاراً للتواضع .

(المسألة السادسة عشرة) لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها ، وهي ثمانية : الأول : روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يبدأ اليهودى بالسلام ، وعن أبي حنيفة أنه قال لا يبدأ بالسلام في كتاب ولا في غيره ، وعن أبي يوسف : لا تسلم عليهم ولا تصالحهم ، وإذا دخلت قتل : السلام على من اتبع الهدى . ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم إذا دعت إلى ذلك حاجة ، وأما إذا سلموا علينا فقال أكثر العلماء ، ينبغي أن يقال وعليك ، والأصل فيه أنهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول : السلام عليك ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم ، فجزت السنة بذلك ، ثم هبنا تفرع وهو أنا إذا قلنا لهم وعليكم السلام ، فهل يجوز ذكر الرحمة فيه ؟ قال الحسن يجوز أن يقال للكافر : وعليكم السلام ، لكن لا يقال ورحمة الله لأنها استغفار . وعن الشعبي أنه قال لنصراني : وعليكم السلام ورحمة الله قليل فيه ، فقال : أليس في رحمة الله يعيش . الثاني : إذا دخل يوم الجمعة والامام يخطف ، فلا ينبغي أن يسلم لاشتغال الناس بالاجتماع ، فإن سلم فرد بعضهم فلا بأس ، ولو اقتصر على الإشارة كان أحسن . الثالث : إذا دخل الحمام فرأى الناس متزيرين يسلم عليهم ، وإن لم يكونوا متزيرين لم يسلم عليهم ، الرابع : الأولى ترك السلام على القارى ، لأنه إذا اشتغل بالجواب قطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشغولاً برواية الحديث ومذاكرة العلم ، الخامس : لا يسلم على المشتغل بالأذان والاقامة لليلة التي ذكرناها . السادس : قال أبو يوسف . لا يسلم على لاعب الترد ، ولا على المغنى ، ومطير الحمام ، وفي معناه كل من كان مشغولاً بنوع معصية ، السابع : لا يسلم على من كان مشغولاً بقضاء الحاجة ، مر على الرسول عليه الصلاة والسلام رجل وهو يقضى حاجته ، فسلم عليه ، فقام الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الجدار فقيم ثم رد الجواب ، وقال «ولا آتى خشيت أن تقول سلط عليه فلم يرد الجواب لما أجبتك إذا رأيتي على مثل هذه الحالة فلا تسلم على فأنك إن سلطت على لم أرد عليك» الثامن : إذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته ، فإن حضرت أجنبية هناك لم يسلم عليهما .

(المسألة السابعة عشرة) في أحكام الجواب وهي ثمانية : الأول : رد الجواب واجب لقوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) ولأن ترك الجواب إهانة وضرر وحرام ، وعن ابن عباس : مامن رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه إلا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة . الثاني : رد الجواب فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، والأولى للكل أن يذكروا الجواب إظهاراً للاكرام ومبالغة فيه ، الثالث : أنه واجب

على الفور ، فإن آخر حتى انقضى الوقت فإن أجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جواباً . الرابع : إذا ورد عليه سلام في كتاب فقرأ به بالكتابة أيضاً واجب ، لقوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) الخامس : إذا قال السلام عليكم ، فالواجب أن يقول : وعليكم السلام ، إلا أن السنة أن يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله (فحيوا بأحسن منها) أما إذا قال : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، فظاهر الآية يقتضي أنه لا يجوز الاختصار على قوله وعليكم السلام . السادس : روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال : لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير . السابع : إن سلمت المرأة الأجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة أو فتنة لم يجب الرد ، بل الأول أن لا يفعل . الثامن : حيث قلنا أنه لا يسلم ، فلو سلم لم يجب عليها الرد ، لأنه أتى بفعل منهى عنه فكان وجوده كعدمه .

(المسألة الثامنة عشرة) اعلم أن لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام ، لجميع أنواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية .

إذا عرفت هذا فنقول : قال أبو حنيفة رضي الله عنه : من وهب لغير ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها ، فإذا أثبت منها فلا رجوع فيها . وقال الشافعي رضي الله عنه : له الرجوع في حق الولد ، وليس له الرجوع في حق الأجنبي ، احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على صحة قول أبي حنيفة فإن قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) يدخل فيه التسليم ، ويدخل فيه الهبة ، ومقتضاه وجوب الرد إذا لم يصر مقابلاً بالأحسن ، فإذا لم يثبت الوجوب فلا أقل من الجواز ، وقال الشافعي : هذا الأمر محمول على التدب ، بدليل أنه لو أثبت بما هو أقل منه سقطت مكنة الرد بالإجماع ، مع أن ظاهر الآية يقتضي أن يأتي بالأحسن ، ثم احتج الشافعي على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يحمل لرجل أن يعطى عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده» قال وهذا نص في أن هبة الأجنبي يجرم الرجوع فيها ، وهبة الولد يجوز الرجوع فيها .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شيء حسياء﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في الحسيب قولان : الأول : أنه بمعنى المحاسب على العمل ، كالأكيل والشرب والجليس بمعنى المأكل والمشرب والمجالس . الثاني : أنه بمعنى الكافي في قولهم : حسيب كذا ؛ أي كافي ، ومنه قوله تعالى (حسي الله)

(المسألة الثانية) المقصود منه الوعيد ، فإنا بينا أن الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم ،

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعََنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ

مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا «٨٧»

ثم إن ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله ، بل ربما قتله طمعاً منه في سلبه ، فالله تعالى زجر عن ذلك فقال (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وإياكم أن تتمرضوا له بالقتل .

ثم قال (إن الله كان على كل شيء حسيباً) أى هو محاسبكم على أعمالكم وكافى في إيصال جزاء أعمالكم إليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف ، وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من إهدارها .

ثم قال تعالى (الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثاً) في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في كيفية النظم وجهان : الأول : أنا بينا أن المقصود من قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) أن لا يصير الرجل المسلم مقتولاً ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بالوعيد في قوله (إن الله كان على كل شيء حسيباً) ثم بالغ في تأكيد ذلك بالوعيد بهذه الآية ، فبين في هذه الآية أن التوحيد والعدل متلازمان ، فقوله (لا إله إلا هو) إشارة إلى التوحيد ، وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) إشارة إلى العدل ، وهو كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط) وكقوله في طه (اننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكري) وهو إشارة إلى التوحيد ثم قال (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) وهو إشارة إلى العدل ، فكذا في هذه الآية بين أنه يجب في حكمه وحكمت أن يجمع الأولين الآخرين في عرصة القيامة فيتنصف للظلمين من الظالمين ، ولا شك أنه تهديد شديد . الثاني : كأنه تعالى يقول : من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه وأكرموه وعاملوه بناء على الظاهر ، فإن البواطن إنما يعرفها الله الذى لا إله إلا هو ، إنما تكشف بواطن الخلق للخلق في يوم القيامة .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف : قوله (لا إله إلا هو) إما خبر للبندا ، وإما اعتراض والخبر (ليجمعنكم) واللام لام القسم ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

(المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : لم لم يقل : ليجمعنكم في يوم القيامة ؟



والجواب من وجهين : الأول : المراد ليجمعكم في الموت أو القبور إلى يوم القيامة . الثاني : التقدير : ليضمنكم إلى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بأن يجمعكم فيه .

(المسألة الرابعة) قال الزجاج : يجوز أن يقال سميت القيامة قياماً لأن الناس يقومون من قبورهم ، ويجوز أيضاً أن يقال : سميت بهذا الاسم لأن الناس يقومون للحساب قال تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) قال صاحب الكشف : القيام القيامة ، كالطلاب والطلابة .

(المسألة الخامسة) اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى أثبت أن القيامة ستوجد لا محالة ، وجعل الدليل على ذلك مجرد إخبار الله تعالى عنه ، وهذا حق ، وذلك لأن المسائل الأصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجاً إلى العلم بصحته ، ومنها ما لا يكون كذلك . والأول مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات ، فإنا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصديق الأنبياء ، فكل مسألة هذا شأنها فانه يتمتع اثباتها بالقرآن وإخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والا وقع الدور .

(وأما القسم الثاني) وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن إثباته بكلام الله وإخباره ومعلوم أن قيام القيامة كذلك ، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله ، ثبت أن الاستدلال على قيام القيامة بإخبار الله عنه استدلال صحيح .

(المسألة السادسة) قوله (ومن أصدق من الله حديثاً) استفهام على سبيل الإنكار ، والمقصود منه بيان أنه يجب كونه تعالى صادقاً وأن الكذب والخلف في قوله محال . وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك على أصلهم ، وهو أنه تعالى عالم بكون الكذب قبيحاً ، وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك استحالة أن يكذب . إنما قلنا : انه عالم بقمح الكذب ، وعالم بكونه غنياً عنه لأن الكذب قبيح لكونه كذباً ، والله تعالى غير محتاج إلى شيء أصلاً ، وثبت أنه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالماً بهذين الأمرين ، وأما أن كل من كان كذلك استحالة أن يكذب فهو ظاهر لأن الكذب جهة صرف لاجهة دعاء ، فإذا خلا عن معارض الحاجة بقي ضاراً محضاً فيمتنع صدور الكذب عنه ، وأما أهماننا فدليلهم أنه لو كان كاذباً لكان كذبه قديماً ، ولو كان كذبه قديماً لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم على القديم ، ولو امتنع زوال كذبه قديماً لامتنع كونه صادقاً ، لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر ، فلو كان كاذباً لامتنع أن يصدق لكنه غير متمتع ، لا فانه بالضرورة أن كل من علم شيئاً فانه لا يتمتع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق

فَالَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ كُفَيْنَ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا  
مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ٨٨

للمحكوم عليه ، والعلم بهذه الصحة ضروري ، فإذا كان إمكان الصلح قائما كان امتناع الكذب  
حاصلا لا محالة ، ثبت أنه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا .

(المسألة السابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث ، قالوا لأنه  
تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الآية وفي قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث) والحديث هو  
الحادث أو المحدث ، وجوابنا عنه : أنكم إنما تكون بحديث الكلام الذي هو الحرف والصوت  
ونحوه لا تنازع في حدوثه ، إنما الذي ندعى قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات ، والآية  
لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم ، فأما منا فظاهر ، وأما منكم فانكم تنكرون  
وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات ، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على  
حدوثه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فَالَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ كُفَيْنَ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ  
أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلُّ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من أحوال المنافقين ذكره الله تعالى ، وهنا مسائل :

(المسألة الأولى) ذكرنا في سبب نزول هذه الآية وجوها : الأولى : أنها نزلت في قوم قدموا  
على النبي صلى الله عليه وسلم وآله مسلمين فأقاموا بالمدينة ماشاء الله ، ثم قالوا يا رسول الله : نريد أن  
نخرج إلى الصحراء فائتذ لنا فيه ، فأذن لهم ، فلما خرجوا لم يزلوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا  
بالمشركين فكلم المؤمنون فيهم ، قال بعضهم : لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا  
وقال قوم : هم مسلمون ، وليس لنا أن ننسبهم إلى الكفر إلى أن يظهر أمرهم ، بين الله تعالى نفاقهم  
في هذه الآية . الثاني : نزلت الآية في قوم أظهروا الإسلام بمكة ، وكانوا يمينون المشركين على  
المسلمين ، فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا ، فنزلت الآية . وهو قول ابن عباس وقتادة . الثالث :  
نزلت الآية في الذين تخلفوا يوم أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم ،  
فاختلف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم ، ففهم فرقة يقولون كفروا ، وآخرون قالوا : لم  
يكفروا ، فنزلت هذه الآية . وهو قول زيد بن ثابت ، ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال : في

نسق الآية ما يقدح فيه ، وإنهم من أهل مكة ، وهو قوله تعالى (فلا تتخفوا منهم أو آياء حتى يهاجروا في سبيل الله) الرابع : نزلت الآية في قوم ضلوا وأخذوا أموال المسلمين وانطلقوا بها إلى إمامة فاختلف المسلمون فيهم ، فنزلت الآية : وهو قول عكرمة . الخامس : هم المرتدون الذين أغاروا وقتلوا إيساراً مولى الرسول صلى الله عليه وسلم . السادس : قال ابن زيد : نزلت في أهل الألفك .

(المسألة الثانية) في معنى الآية وجهان : الأول : أن «تتين» نصب على الحال : «كقولك : مالك قائماً ، أى مالك في حال القيام ، وهذا قول سيويه . الثاني : أنه نصب على خبر كان ، والتقدير : مالك صرتم في المناقنين تتين ، وهو استفهام على سبيل الإنكار ، أى لم تختلفون في كفرهم مع أن دلائل كفرهم وظاهراً ظاهرة جليلة ، فليس لكم أن تختلفوا فيه بل يجب أن تقطعوا بكفرهم .

(المسألة الثالثة) قال الحسن : إنما ساءم مناقنين وإن أظهروا الكفر لأنهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل ، والمراد بقوله (تتين) ما ينبتان فرقة منهم كانت تميل إليهم وتنب عنهم وتواليهم ، وفرقة منهم تباينهم وتعادىهم ، فهوا عن ذلك وأمروا بأن يكونوا على نهج واحد في التباين والتباعد والتكفير ، والله أعلم .

ثم قال الله تعالى خبراً عن كفرهم (والله أركبهم بما كسبوا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الركب : رد الشيء من آخره إلى أوله . فالركب والنكس والمركوس والمنكوس واحد ، ومنه يقال للروث الركب لأنه رد إلى حالة خسية ، وهى حالة النجاسة ، ويسمى رجيعاً لهذا المعنى أيضاً ، وفيه لفتان : ركبهم وأركبهم فارتكبوا ، أى ارتكبوا . وقال أمية .

فأركبوا في حميم النار إنهم كانوا عصاة قاتلوا الألفك والزورا

(المسألة الثانية) معنى الآية أنه ردهم إلى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا ، أى بما أظهروا من الارتداد بعد ما كانوا على النفاق ، وذلك أن المنافق مادام يكون متمسكاً في الظاهر بالهادين لم يكن لنا سبيل إلى قتله ، فإذا أظهر الكفر فحينئذ يجرى الله تعالى عليه أحكام الكفار .

(المسألة الثالثة) قرأ أبو بن كعب وعبد الله بن مسعود (والله أركبهم) وقد ذكرنا أن أركبهم وركب لفتان .

ثم قال تعالى (أتريدون أن تهتدوا من أضل الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلاً) قالت المعتزلة

وَدَّوْا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ

حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

المراد من قوله (أضل الله) ليس أنه هو خلق الضلال فيه للوجوه المشهورة، ولأنه تعالى قال قبل هذه الآية (والله أركبهم بما كسبوا) فبين تعالى أنه إنما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم ، وذلك ينفي القول بأن إضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله (من أضل الله) على وجوه: الأول: المراد منه أن الله تعالى حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضل: بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه. الثاني: أن المعنى أتريدون أن تهتدوا إلى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة، وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة. الثالث: أن يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الاطاف:

واعلم أنا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه، ثم نقول: هب أنها صحيحة، ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم، وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لأن انقلاب علم الله تعالى جهلا محال، والمفضي الى المحال محال، وبما يدل على أن المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله (ومن يضل الله فلن تجد له سيلا) فالقرونون في الدنيا إنما كانوا يريدون من المناهقين الايمان ويحتالون في إدخالهم فيه.

ثم قال تعالى (ومن يضل الله فلن تجد له سيلا) فوجب أن يكون معناه أنه تعالى لما أضلهم عن الايمان امتنع أن يجد المخلوق سيلا الى ادخاله في الايمان، وهذا ظاهر

ثم قال تعالى (ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله)

وفيه مسائلتان

(المسألة الأولى) انه تعالى لما قال قبل هذه الآية (أتريدون أن تهتدوا من أضل الله) وكان ذلك استنهما على سبيل الانتكار قرر ذلك الاستبعاد بأنت قال: انهم بلغوا في الكفر الى أنهم يمتنون أن يصيروا أيها المسلمون كفارا، فلما بلغوا في تمصيبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تعلمون في ايمانهم

(المسألة الثانية) قوله (فتكونون سواء) رفع بالنسق على (تكفرون) والمعنى: ودوا لو

تكونون . والقام عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التثني ، ولو أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استلوا لكان نصبا ، ومثله قوله (ودوا لو تدين فيدينون) ولو قيل (فيدينون) على الجواب لكان ذلك جائزا في الاعراب ، ومثله (ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمعتكم فيميلون عليكم) ومعنى قوله (تكونون سواء) أى في الكفر ، والمراد فتكونون أئمة وهم سواء إلا أنه اكنفي بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم ، واعلم أنه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم في ذلك الكفر ، فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله) وفيه .

(المسألة الأولى) دلت الآية على أنه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتبهين بالزندقة والاحاد ، وهذا متأكد بمعوم قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) والسبب فيه أن أعز الأشياء وأعظمها عند جميع الخلق هو الدين ، لأن ذلك هو الأمر الذي به يتقرب إلى الله تعالى ، ويتوسل به إلى طلب السعادة في الآخرة ، وإذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه أعظم أنواع العداوة ، وإذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون أعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله أعلم

(المسألة الثانية) قوله (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا) قال أبو بكر الرازي : التقدير حتى يسلموا ويهاجروا ، لأن الهجرة في سبيل الله لا تكون إلا بعد الاسلام ، فقد دلت الآية على إيجاب الهجرة بعد الاسلام ، وانهم وإن أسلموا لم يكن يفتاويهم موالاة إلا بعد الهجرة ، ونظيره قوله (مالك من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا)

واعلم أن هذا التكليف إنما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال صلى الله عليه وسلم «أنا بريء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا بريء من كل مسلم مع مشرك» فكانت الهجرة واجبة إلى أن فتح مكة ، ثم نسخ فرض الهجرة . عن طاوس عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية» وروى عن الحسن أن حكم الآية ثابت في كل من أقام في دار الحرب فرأى فرض الهجرة إلى دار الاسلام قائما .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر إلى دار الإيمان ، وأخرى تحصل بالانتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين ، قال صلى الله عليه وسلم «المهاجر من هجر ما نهى الله عنه» وقال المحققون : الهجرة في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مآمراته

فَإِنْ تَوَلَّوْا نَحْنُومُ وَقَاتِلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلْيَاً  
وَلَا نَصِيرًا ٨٩٠، إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ

وفصل منيابه ، ولما كان كل هذه الأمور معتبرا لاجرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال (حتى يهاجروا في سبيل الله) فانه تعالى لم يقل : حتى يهاجروا عن الكفر ، بل قال (حتى يهاجروا في سبيل الله) وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ، ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة ، بل قيده بـ «كونه في سبيل الله» فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام ، ومن شعار الكفر إلى شعار الاسلام لغرض من أغراض الدنيا ، إنما الاعتبار وقوع تلك الهجرة لأجل أمر الله تعالى ،

ثم قال تعالى (فان تولوا نغزوهم واقتلواهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا) والمعنى فان أعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة نغزوهم اذا قدرتم عليهم ، واقتلواهم أينما وجدتموهم في الحل والحرم ، ولا تتخذوا منهم في هذه الحالة وليا يتولى شيئا من مهماتهم ولا نصيرا ينصرهم على أعدائكم .

واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء الكفار استثنى منه موضعين .

الأول : قوله تعالى (إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) في قوله (يصلون) قولان : الأول : يتهون اليهم ويتصلون بهم ، والمعنى أن كل من دخل في عهد من كان داخل في عهدهم فهم أيضا داخلون في عهدهم . قال القفال رحمه الله : وقد يدخل في الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيعتز عليهم ذلك المطلوب فليجأوا إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد إلى أن يجهدوا السيل إليه .

(القول الثاني) أن قوله (يصلون) معناه يتسبون ، وهذا ضعيف لأن أهل مكة أكثرهم كانوا متصلين بالرسول من جهة النسب مع أنه صلى الله عليه وسلم كان قد أباح دم الكفار منهم .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم ؟ قال بعضهم هم الأسليونيون فانه كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد ، فانه عليه الصلاة والسلام وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عويمر الأسلي على أن لا يعصيه ولا يبين عليه ، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله من الجوار مثل ما للهلال . وقال ابن عباس : هم بنو بكر بن زيد

أَوْ جَاءَكُمْ حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يَقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطْنَاهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْزَلُوكُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۝٩٠»

مناة ، وقال مقاتل : هم خزاعة وخزيمية بن عبد مناة .

واعلم أن ذلك يتضمن إشارة عظيمة لأهل الإيمان ، لأنه تعالى لما رفع السيف عن التجأ إلى من التجأ إلى المسلمين ، فإن يرفع العذاب في الآخرة عن التجأ إلى حجة الله وحجة رسوله كان أولى والله أعلم .

(الموضع الثاني في الاستثناء) قوله تعالى (أو جاءكم حصرت صدورهم أن يقاتلوا أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلواكم فإن اعزَلُوكُمْ فلم يقاتلواكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) قوله تعالى (أو جاءكم) يحتمل أن يكون عطفاً على صلة والذين ، والتقدير : إلا الذين يصلون بالمعاهدين أو الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، ويحتمل أن يكون عطفاً على صفة قوم ، والتقدير : إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم عهد ، أو يصلون إلى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، والاول أولى لوجهين : أحدهما : قوله تعالى (فإن اعزَلُوكُمْ فلم يقاتلواكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً) وإنما ذكر هذا بعد قوله (فتخلوهم واقتلواهم حيث وجدتموهم) وهذا يدل على أن السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم القتال ، وهذا إنما ينشئ على الاحتمال الاول ، وأما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال . الثاني : أن جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، لأن على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، وعلى السبب الثاني يصير سببا بعيدا

(المسألة الثانية) قوله (حصرت صدورهم) معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لأنكم مسلمون ، ولا يريدون قتالهم لأنهم أقاربهم . واختلفوا في موضع قوله (حصرت صدورهم) وذكرها وجوها : الاول : أنه في موضع الحال باضممار وقد ، وذلك لأن وقد تقرب

الماضي من الحال ، ألا تراهم يقولون : قد قامت الصلاة ، ويقال أثنى فلان ذهب عقله ، أى أثنى فلان قد ذهب عقله : وقدير الآية ، أو جاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم . الثانى : أنه خبر بعد خبر ، كأنه قال : أو جاؤكم ثم أخبر بعده فقال (حصرت صدورهم) وعلى هذا التقدير يكون قوله (حصرت صدورهم) بدلا من (جاؤكم) الثالث : أن يكون التقدير : جاؤكم قوما حصرت صدورهم أو جاؤكم رجلا حصرت صدورهم ، فعلى هذا التقدير قوله (حصرت صدورهم) نصب لأنه صفة لموصوف منصوب على الحال ، ألا أنه حذف الموصوف المنتصب على الحال . وأقيمت صفته مقامه ، وقوله (أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم) معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن الذين استثناهم الله تعالى أم من الكفار أم من المؤمنين؟ فقال الجمهور : هم من الكفار ، والمعنى أنه تعالى أوجب قتل الكافر إلا إذا كان معاهدا أو تاركا للقتال فإنه لا يجوز قتلهم ، وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لأن الكافروا ترك القتال فإنه يجوز قتله ، وقال أبو مسلم الاصفهاني : أنه تعالى لما أوجب الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر فقال (إلا الذين يصلون) وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة ، إلا أنهم كان في طوبىهم من الكفار الميمى بطريقا إلى خوفنا من أولئك الكفار ، فصاروا إلى قوم بين المسلمين وبينهم عهد وأقاموا عهدهم إلى أن يمكنهم الخلاص ، واستثنى بعد ذلك من صار إلى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا أصحابه ، لأنه يخاف الله تعالى فيه ، ولا يقاتل الكفار أيضا لانهم أقاربه ، أو لأنه أبى أولاده وأزواجه بينهم ، فيخاف لو قاتلهم أن يقتلوا أولاده وأصحابه ، فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وإن كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار

(المسألة الرابعة) قوله تعالى (ولو شاء الله لسلطهم عليكم) التسلط في اللغة مأخوذ من السلطة وهى الخدة ، والمقصود منه أن الله تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين ، والمعنى : أن منى صدورهم عن قتالكم إنما هو لأن الله قذف الرعب في قلوبهم ، ولو أنه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين تسلطوا عليهم . قال أصحابنا : وهذا يدل على أنه لا يقبح من الله تعالى تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه ، وأما المنزلة فقد أجابوا عنه من وجهين : الأول : قال الجبائى قد بينا أن القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون ، وعلى هذا فغنى الآية : ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن أنفسهم إن أقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم والثاني : قال الكلبي : أنه تعالى أخبر أنه لو شاء لفعل ، وهذا لا يفيد إلا أنه تعالى قادر على



سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَارَدُوا إِلَى  
الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْزِلُوكُمْ وَيَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ  
نَحْنُ ذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ٩١

الظلم ، وهذا مذهبا إلّا أنا نقول : إنه تعالى لا يفضل الظلم ، وليس في الآية دلالة على أنه  
شاذ ذلك وأراداه .

(المسألة الخامسة) اللام في قوله (فلقاتلوكم) جواب (ولو) على التكرير أو البديل ، على تأويل  
ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم . قال صاحب الكشاف : وقرئ (فلقاتلوكم)  
بالتخفيف والتشديد .

ثم قال (فإن اعتزلوكم) أي فإن لم يترضوا لكم وألقوا إليكم السلم ، أي الاتياد والاستسلام ، وقرئ  
بسكون اللام مع فتح السين (فاجعل الله لكم عليهم سبيلا) فإذن لكم في أخذهم وقتلهم . واختلف  
المفسرون فقال بعضهم : الآية منسوخة بآية السيف ، وهي قوله (اقتلوا المشركين) وقال  
قوم : إنها غير منسوخة ، أما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم ،  
وأما الذين حملوا الاستثناء على الكافرين فقال الأصم : إذا حملنا الآية على المعاهد فكيف  
يمكن أن يقال إنها منسوخة .

ثم قال تعالى (يستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة  
أرکسوا فيها)

قال المفسرون : هم قوم من أسد وخطفان ، كانوا إذا أتوا المدينة أسلوا وعاهدوا ، وغرضهم  
أن يأمنا المسلمين ، فإذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم (كلما ردوا إلى الفتنة) كلما  
دعاهم قومهم إلى قتال المسلمين (أرکسوا فيها) أي ردوا مغلوبين منكوسين فيها ، وهذا استعادة  
لشدة إصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لأن من وقع في شيء منكوسا يتملذذ خروجه منه .  
ثم قال تعالى (فإن لم يعزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فنضوهم واقتلوهم  
حيث تقتلهم)

والمنع : فإن لم يعزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا أيديهم فنضوهم واقتلوهم حيث

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ  
رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ  
وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ  
مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً  
مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾

تففسهم . قال الأكثرون : وهذا يدل على أنهم إذا اعتزلوا قاتلنا وطلبوا الصلح منا وكفوا  
أيديهم عن إيذائنا لم يجوز لنا قتالهم ولا قتلهم ، ونظيره قوله تعالى (لا يهاكم الله من الذين لم يقاتلوك  
في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبوهم) وقوله (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) فنص  
الامر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا . واعلم أن هذا الكلام مبني على أن المعلق بكلمة «إن»  
على الشرط عدم عند عدم الشرط ، وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى (إن تجنّبوا كبار  
ما تهون عنه)

ثم قال ﴿وَأُولَئِكَ جُمِلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مِثْلًا﴾

وفي السلطان المبين وجهان : الأول : أنه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة ،  
وهي ظهور عدائهم وانكشاف حالهم في الكفر والفرد ، وإضرارهم بأهل الاسلام . الثاني :  
أن السلطان المبين هو إذن الله تعالى للسلين في قتل هؤلاء الكفار .

قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ  
وَ دِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ  
كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ  
مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار ، وحرص عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه  
المحاربة فيها أنه تعالى لما أذن في قتل الكفار فلا شك أنه قد يتفق أن يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حريا

فيقتله ، ثم يبين انه كان مسلماً ، فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة في هذه الآية وهما مسائل :  
**(المسألة الأولى)** ذكروا في سبب النزول وجوها : الأول : روى عروة بن الزبير أن حذيفة  
 ابن اليمان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فأخطأ المسلمون وظنوا أن أباه الجبان  
 واحد من الكفار ، فأخذه وضربوه بأسيا فهم وحذيفة يقول : انه أبى فلم يسمعوا قوله إلا بعد أن  
 قتلوه ، فقال حذيفة : يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين ، فلما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم  
 ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ، فزلت هذه الآية :

**(الرواية الثانية)** أن الآية نزلت في أبي الدرداء ، وذلك لأنه كان في سرية فعدل إلى شعب  
 لحاجة له فوجد رجلاً في غم له فحمل عليه بالسيف ، فقال الرجل : لا إله إلا الله ، فقتله وساق  
 ضمه ثم وجد في نفسه شيئاً ، فذكر الواقعة للرسول صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام  
 «علا شققت عن قلبه» وندم أبو الدرداء فزلت الآية .

**(الرواية الثالثة)** روى أن عياش بن أبي ربيعة ، وكان أخاً لابن جهل من أمه ، أسلم وهاجر  
 خوفاً من قومه إلى المدينة ، وذلك قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فأقسمت أمه لا تأكل  
 ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف حتى يرجع ، فخرج أبو جهل ومعه الحرث بن زيد بن أبي أنيسة  
 فأتياه وطولوا في الأحاديث ، فقال أبو جهل : أليس أن محمداً يأمركم بامر الله فأنصرف وأحسن  
 إلى أمك وأنت على دينك فرجع ، فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه ، وجلده أبو جهل مائة  
 جلدة ، وجلده الحرث مائة أخرى ، فقال للحرث : هذا أخي فمن أنت يا حرث ، لله على إن وجدتكم  
 غالياً أن أقتلك . وروى أن الحرث قال لعياش حين يرجع : ان كان دينك الأول هدى فقد تركته  
 وان كان ضلالاً فقد دخلت الآن فيه ، ففقد ذلك على عياش وحلف أن يقتله ، فلما دخل على  
 أمه حلفت أمه لا يزول عنه العقيد حتى يرجع إلى دينه الأول ففعل ، ثم هاجر بعد ذلك وأسلم  
 الحرث أيضاً وهاجر ، فلقبه عياش غالياً ولم يشعر بإسلامه فقتله ، فلما أخبر بأنه كان مسلماً  
 ندم على فعله وأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قتلته ولم أشعر بإسلامه ، فزلت هذه الآية .  
**(المسألة الثانية)** قوله تعالى (وما كان) فيه وجهان : الأول : أي وما كان له فيما أتاه من ربه  
 وعهد إليه . الثاني : ما كان له في شيء من الازمة ذلك ، والغرض منه بيان أن حرمة القتل كانت  
 ثابتة من أول زمان التكليف .

**(المسألة الثالثة)** قوله (إلا خطأ) فيه قولان : الأول : أنه استثناء متصل ، والذاهبون إلى هذا  
 القول ذكروا وجوها : الأول : أن هذا الاستثناء ودعى طريق المعنى ، لأن قوله (وما كان لمؤمن أن)

يقتل مؤمناً إلا خطأ) معناه أنه يؤخذ الإنسان على القتل إلا إذا كان القتل خطأ فإنه لا يؤخذ به. الثاني: أن الاستثناء صحيح أيضاً على ظاهر اللفظ، والمعنى أنه ليس لمؤمن أن يقتل مؤمناً البتة إلا عند الخطأ. وهو ما إذا رأى عليه شعار الكفار، أو وجده في عسكرهم فقتله مشركاً، فهنا يجوز قتله، ولا شك أن هذا خطأ، فإنه ظن أنه كافر مع أنه ما كان كافراً. الثالث: أن في الكلام تقديماً وتأخيراً، والتقدير: وما كان مؤمن ليقول مؤمناً إلا خطأ، ومثله قوله تعالى (ما كان لله أن يتخذ من ولد) تأويله: ما كان الله ليتخذ من ولد، لأنه تعالى لا يحرم عليه شيء، إنما ينفي عنه ما لا يليق به، وأيضاً قال تعالى (ما كان لكم أن تنبتوا شجرها) معناه ما كنتم لتنبؤا، لأنه تعالى لم يحرم عليهم أن ينبتوا الشجر، إنما نفي عنهم أن يمكنهم إنباتها، فإنه تعالى هو القادر على إنبات الشجر. الرابع: أن وجه الاشكال في حل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل، وهو أن يقال: الاستثناء من الثاني إثبات، وهذا يقتضي الإطلاق في قتل المؤمن في بعض الأحوال، وذلك محال، إلا أن هذا الاشكال إنما يلزم إذا سلمنا أن الاستثناء من النفي إثبات، وذلك يختلف فيه بين الأصوليين، والصحيح أنه لا يقتضيه لأن الاستثناء يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به عنه، وإذا كان تأخير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه إلا بالنفي ولا بالإثبات، وحينئذ يندفع الاشكال. ومما يدل على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات قوله عليه الصلاة والسلام «لا صلاة إلا بظهور ولا نكاح إلا بولي» ويقال: لا ملك إلا بالرجال ولا رجال إلا بالمال، والاستثناء في جملة هذه الصور لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفي إثباتاً والله أعلم. الخامس: قال أبو هاشم وهو أحد رؤساء المعتزلة: تقدير الآية: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً فيبقى مؤمناً، إلا أن يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمناً، قال: والمراد أن قتل المؤمن للمؤمن يخرج عن كونه مؤمناً، إلا أن يكون خطأ فإنه لا يخرج عن كونه مؤمناً. واعلم أن هذا الكلام بناء على أن الفاسق ليس بمؤمن، وهو أصل باطل، والله أعلم.

(القول الثاني) أن هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن، ونظيره في القرآن كثير. قال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش إلا اللمم) وقال (لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قليلاً سلاماً) والله أعلم.

(المسألة الرابعة) في انتصاب قوله (خطأ) وجوه: الأول: أنه مفعول له، والتقدير ما ينبغي أن يقتله لئلا من العلل، إلا لكونه خطأ. الثاني: أنه حال، والتقدير: لا يقتله البتة إلا حال كونه خطأ. الثالث: أنه صفة للمصدر، والتقدير: إلا قتلًا خطأ.

قوله تعالى ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ﴾ تحرير رقة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ﴿ وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رحمه الله : القتل على ثلاثة أقسام : عمد ، وخطأ ، وشبه عمد . أما العمد : فهو أن يقصد قتل السبب الذي يعلم إفضاءه إلى الموت سواء كان ذلك جارحاً أو لم يكن ، وهذا قول الشافعي .

وأما الخطأ فضربان : أحدهما : أن يقصد رمي المشرك أو الطائر فأصاب مسلماً . والثاني : أن يظنه مشركاً بأن كان عليه شعار الكفار ، والأول خطأ في الفعل ، والثاني خطأ في القصد . أما شبه العمد : فهو أن يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالباً فيموت منه . قال الشافعي رحمه الله : هذا خطأ في القتل وإن كان عمداً في الضرب .

(المسألة الثانية) قال أبو حنيفة : القتل بالمثل ليس بعمد محض ، بل هو خطأ وشبه عمد ، فيكون داخلًا تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ، ولا يجب فيه القصاص . وقال الشافعي رحمه الله : إنه عمد محض يجب فيه القصاص . أما يان أنه قتل فيدل عليه القرآن والخبر ، أما القرآن فهو أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه وكر القبطي قضى عليه ، ثم إن ذلك الوكر يسمى بالقتل ، بدليل أنه حكى أن القبطي قال في اليوم الثاني (أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسك بالأمس) وكان الصادر عن موسى عليه السلام بالأمس ليس إلا الوكر ، فثبت أن القبطي سباه قتلًا ، وأيضاً أن موسى صلوات الله عليه سباه قتلًا حيث قال (رب اني قتلت منهم نفساً فأخاف أن يقتلون) وأجمع المفسرون على أن المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكر ، وأيضاً أن الله تعالى سباه قتلًا حيث قال (وقتل نفسك فنجيناك من النعم وقتناك قنونا) فثبت أن الوكر قتل بقول القبطي وبقول موسى وبقول الله تعالى ، وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «ألا إن قتل الخطأ العمد قتل السوط والعصا فيه مائة من الإبل» فسباه قتلًا ، فثبت بهذين الدليلين أنه حصل القتل ، وأما أنه عمدًا فاشك فيه داخل في السفهة فإن من ضرب رأس إنسان بمحجر الرخا ، أو صلبه أو غرقه ، أو خنقه ثم قال : ما قصدت به قتله كان ذلك إما كاذباً أو مجنوناً ، وأما أنه عدوان فلا ينازع فيه مسلم ، فثبت أنه قتل عمد عدوان ، فوجب أن يجب القصاص بالنفس والمعقول .

أما النفس : فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص ، كقوله (كتب عليكم القصاص في القتلى . وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس . ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً . وجزاء

سبقة سبقة مثله. فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم)  
 وأما المقول : فهو أن المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الاهدار .  
 قال تعالى (ولكم في القصاص حياة) وإذا كان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح  
 عن الاهدار ، والاهدار من الثقل كهر في المحدث كانت الحاجة إلى شرع الزاجر في إحدى  
 الصورتين كالحاجة إليه في الصورة الأخرى ، ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار ، إنما  
 التفاوت حاصل في آلة الاهدار ، والعلم الضروري حاصل بأن ذلك غير معتبر ، والكلام في التفهيمات  
 إذا وصل إلى هذا الحد قد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد ، واحتجوا بقوله صلى الله  
 عليه وسلم «لأن قتل الخطأ الممد قتل السوط والمصا فيه مائة من الابل» وهو عام سواء كان  
 السوط والمصا صغيراً أو كبيراً .

والجواب : أن قوله (قتل الخطأ) يدل على أنه لا بد وأن يكون معنى الخطأ حاصل فيه ، وقد  
 بينا أن من خنق إنساناً أو ضرب رأسه بحجر الرحا ، ثم قال : ما كنت أقصد قتله ، فإن كل عاقل  
 يديه عقله يعلم أنه كاذب في هذا المقال ، فوجب حمل هذا الضرب على الضرب بالمصا الصغيرة حتى  
 يبقى معنى الخطأ فيه . والله أعلم

(المسألة الثالثة) قال أبو حنيفة : القتل العمد لا يوجب الكفارة . وقال الشافعي : يوجب .  
 احتج أبو حنيفة بهذه الآية ، فقال قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) شرط لوجوب الكفارة وعند  
 انتفاء الشرط لا يحصل المشروط ، فيقال له : إنه تعالى قال (ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح  
 المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمنكم) فقوله (ومن لم يستطع) ما كان شرطاً لجواز نكاح الأمة  
 على قولكم ، فكذلك ههنا . ثم نقول : النبي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس  
 أما الخبر فهو ما روى وثقة بن الأسقع قال : أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا  
 أوجب النار بالقتل ، فقال : اعتقوا عنه يمتق الله بكل عضو منه عضواته من النار .

وأما القياس : فهو أن الغرض من إعتاق العبد هو أن يعتقه الله من النار ، والحاجة إلى هذا  
 المعنى في القتل العمد أتم ، فكانت الحاجة فيه إلى إيجاب الكفارة أتم والله أعلم .  
 وذكر الشافعي رضي الله عنه حجة أخرى من قياس الشبه فقال : لما وجبت الكفارة في  
 قتل الصيد في الاحرام سويتا بين العمد وبين الخطأ . إلا في الأثم ، فكذا في قتل المؤمن ، ولهذا  
 الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال : نص الله تعالى هناك في العمد ، وأوجبنا على الخطأ . فههنا  
 نص على الخطأ ، فإن توجب على العمد مع أن احتياج العمد إلى الاعتاق المخلص له عن النار

أشد كان ذلك أولى.

(المسألة الرابعة) قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي: لا تجزى الرقة إلا إذا صام وصلى، وقال الشافعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة رضى الله تعالى عنهم: يجرى الصبي إذا كان أحد أبويه مسلماً. حجة ابن عباس هذه الآية، فإنه تعالى أوجب تحرير الرقة المؤمنة، والمؤمن من يكون موصوفاً بالآيمان، والآيمان إما التصديق وإما العمل وإما المجموع، وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمناً، فوجب أن لا يجرى. حجة الفقهاء أن قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) يدخل فيه الصغير، فكذا قوله (فتحرير رقة مؤمنة) فوجب أن يدخل فيه الصغير.

(المسألة الخامسة) قال الشافعي رحمه الله: الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغلفة بثلاثة ثلاثون حقة، وثلاثون جذعة، وأربعون خلفة في بطونها أولادها.

وأما في الخطأ المحض فخففة: عشرون بنت غناض، وعشرون بنت لبون، وعشرون بنو لبون، وعشرون حقة، وعشرون جذعة. وأما أبو حنيفة فهو أيضاً هكذا يقول في الكل إلا في شيء واحد فإنه أوجب بنى غناض بدلاً عن بنت لبون. حجة الشافعي رحمه الله تعالى أوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية إلى السنة والقياس، فلم نجد في السنة ما يدل عليه.

وأما القياس فإنه لا مجال للناسبات والتحليلات المعقولة في تعيين الأسباب وتعيين الأعداد، فلم يبق هنا مطمع إلا في قياس الشبه، ونرى أن الدية وجبت بسبب أقوى من السبب الموجب للزكاة، ثم إننا رأينا أن الشرع لم يجعل لبنى غناض دخلاً في باب الزكاة، فوجب أن لا يكون لها دخل في باب الدية أيضاً. وحجة أبي حنيفة أن البراءة كانت ثابتة، والأصل في الثابت البقاء، فكانت البراءة الأصلية باقية، ولا يعدل عن هذا الدليل إلا لدليل أقوى منه فنقول: الأول هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه: وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النقيض الأصلي.

والجواب: أن الذمة مشغولة بوجوب الدية، والأصل في الثابت البقاء، وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط بأداء أكثر ما قيل فيه، فوجب أن لا يحصل ذلك السقوط عند أداء أقل ما فيه، والله أعلم.

(المسألة السادسة) قال الشافعي رحمه الله: إذا لم توجد الابل، فالواجب إما ألف دينار، أو اثنا عشر ألف درهم. وقال أبو حنيفة: بل الواجب عشرة آلاف درهم. حجة الشافعي: ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. قال: كانت قيمة الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثمانمائة دينار. وثمانية آلاف درهم، فلما استخلف عمر رضى الله عنه قام خطيباً. وقال: إن الابل قد غلت أثمانها، ثم إن عمر فرضها على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفاً، وجه الاستدلال أن عمر ذكر ذلك في مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد فكان إجماعاً. حجة أبي حنيفة: أن الأخذ بالأقل أولى، وقد سبق جوابه.

(المسألة السابعة) قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج: الدية واجبة على القاتل، قالوا: ويدل عليه وجوه: الأول: أن قوله (تحرير رقبة مؤمنة) لا شك أنه إيجاب لهذا التحرير، والإيجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل، والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل، وهو قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) فهذا الترتيب يوجب القطع بأن هذا التحرير إنما أوجه الله تعالى عليه لإعالي غيره، والثاني: أن هذه الجنائية صدرت منه، والمقول هو أن الضمان لا يجب إلا على المثل، أقصى ما في الباب أن هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ. ولكن الفعل الخطأ قائم في قيم المثلقات وأروش الجنائيات، مع أن تلك الضمانات لا يجب إلا على المثل، فكذا هنا. الثالث: أنه تعالى أوجب في هذه الآية شيئين: تحرير الرقبة المؤمنة، وتسليم النية الكاملة، ثم انعقد الإجماع على أن التحرير واجب على الجاني، فكذا الدية يجب أن تكون واجبة على القاتل، ضرورة أن اللفظ واحد في الموضعين. الرابع: أن العاقلة لم يصدر عنهم جنائية ولا ما يشبه الجنائية، فوجب أن لا يلزمهم شيء للقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى (لا تزر وازرة وزر أخرى) وقال تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) وقال (لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وأما الخبر فإروى أن أبا رمة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه الصلاة والسلام: من هذا فقال ابني، قال إنه لا ينجي عليك ولا ينجي عليه، ومعلوم أنه ليس المقصود منه الإخبار عن نفس الجنائية إنما المقصود بيان أن أثر جنائتك لا يمتد إلى ولدك وبالعكس، وكل ذلك يدل على أن إيجاب الدية على الجاني أولى من إيجابها على الغير. الخامس: أن النصوص تدل على أن مال الإنسان معصوم وأنه لا سبيل لأحد أن يأخذه منه. قال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال عليه الصلاة والسلام «كل امرئ أحق بكسبه» وقال «حرمة مال المسلم حرمة دمه» وقال «لا يحل مال المسلم إلا بطيعة من نفسه» تركنا العمل بهذه العمومات في الأشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الأخذ كما قلنا في الزكوات، وكما قلنا في أخذ الضمانات. وأما في إيجاب الدية على العاقلة فالعقيد فيه على خبر الواحد، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز، لأن القرآن معلوم، وخبر الواحد مظنون، وتقديم المظنون على المعلوم غير جائز، ولأن هذا خبر واحد ورد



فيما تم به البلوى فريد ، ولأنه خبر واحد ورد على مخالفة جميع أصول الشرائع ، فوجب رده ، وأما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والآثر والآية ، أما الخبر : فصاروا يروى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينا ميتا ، قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالفرقة ، فقام حمل بن مالك فقال : كيف ندى من لا شرب ولا أكل ، ولا صاح ولا استهل ، ومثل ذلك بطل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هذا من مجمع الجاهلية ، وأما الآثر : فهو أن عمر رضى الله عنه قضى على أن يعقل عن مولى صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها ، وعلى أن ابن أخى صفية ، وقضى للزبير ببراءتها ، فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة والله أعلم .

(المسألة الثامنة) مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل . وقال الأصم وابن عطية : ديتها مثل دية الرجل . حجة الفقهاء أن عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك ، ولأن المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل ، فكذلك في الدية . وحجة الأصم قوله تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة ، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتا بالسوية والله أعلم .

(المسألة التاسعة) اتفقوا على أن دية الخطأ مخففة في ثلاث سنين : الثلث في السنة ، والثلثان في السنتين ، والكل في ثلاث سنين . استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من السلف فكان إجماعا .

(المسألة العاشرة) لافرق في هذه الدية بين أن يقضى منها الدين وتفد منها الوصية ، ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله تعالى . روى أن امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر : لا أعلم لك شيئا ، إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه ، فشهد بعض من الصحابة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها ، فقضى عمر بذلك ، وإذا قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع إلى تفسير الآية فنقول : قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) معناه فقلبه تحرير رقبة ، والتحرير عبارة عن جعله حرا ، والححر هو الخالص ، ولما كان الإنسان في أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء كما قال تعالى (خلق لكم مافي الأرض جميعا) فكونه مملوكا يكون صفة تكسر مقتضى الإنسانية وتشوشها ، فلا جرم سميت إزالة الملك تحريرا ، أى تخليصا لذلك الإنسان عما يكدر إنسانيته ، والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الرأس أيضا عبارة عن نسمة في قولهم : فلان يملك كذا رأسا من الرقيق ، والمراد برقة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء ، وعند ابن عباس لا تجزى إلا رقبة قد صلت وصامت ، وقد ذكرنا هذه المسألة . وقوله (ودية

مسئلة إلى أهلهم قال الواحدى : الدية من الودى كالشيء من الوشى ، والأصل ودية غذفت الراوى يقال : ودى فلان فلانا ، أى أدى ديته إلى وليه ، ثم إن الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى فى بدل النفس دون ما يؤدى فى بدل الممتلكات ، ودون ما يؤدى فى بدل الاطراف والأعضاء .  
ثم قال تعالى (إلا أن يصدقوا) أصله يتصدقوا فأدغمت التاء فى الصاد ، ومعنى التصدق الاعطاء قال الله تعالى (وتصدق علينا إن الله يجزى المتصدقين) والمعنى : إلا أن يتصدقوا بالدية فيعفووا ويتركوا الدية . قال صاحب الكشف : وتقدير الآية ، ويجب عليه الدية وتسلمها إلى حين يتصدقون عليه ، وعلى هذا قوله (أن يصدقوا) فى محل النصب على الظرف ، ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى إلا متصدقين .

ثم قال تعالى (فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة) فاعلم أنه تعالى ذكر فى الآية الأولى : أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير الرقبة وتسلم الدية ، وذكر فى هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ، ثم ذكر بعد أن المقتول إن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية ، والسكوت عن إيجاب الدية فى هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية ، وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة فى هذه الصورة .

إذا ثبت هذا فنقول : كلمة «من» فى قوله (من قوم عدو لكم) إما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب ، أو المراد كونه ذا نسب منهم ، والثانى باطل لانعقاد الإجماع على أن المسلم الساكن فى دار الاسلام ، وجميع أقاربه يكونون كفارا ، فإذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية فى قتله ، ولما بطل هذا القسم تعين الأول فيكون المراد : وإن كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن ، فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة ، فأما وجوب الدية فلا . قال الشافعى رحمه الله : وكأدت هذه الآية على هذا المعنى فالتقياس يقويه ، أما أنه لا يجب الدية فلأننا لو أوجبنا الدية فى قتل المسلم الساكن فى دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب إلى أن يبحث عن كل أحد أنه هل هو من المسلمين أم لا ، وذلك مما يصعب ويشق فيفضى ذلك إلى احتراز الناس عن الغزو ، فالأولى سقوط الدية عن قاتله لأنه هو الذى أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى فى دار الحرب ، وأما الكفارة فإنها حق الله تعالى ، لأنه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك إنسان كان مواظبا على عبادة الله تعالى ، والرتيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله ، فإذا اعتقه فقد أقامه مقام ذلك المقتول فى المواظبة على العبادات ، فظهر أن القياس يقتضى سقوط الدية ، ويقتضى بقاء الكفارة والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهلهم وتحرير رقبة مؤمنة﴾ وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق ، فيه قولان : الأول : ان المراد منه المسلم ، وذلك لانه تعالى ذكر أولاً حال المسلم القاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل الحرب ، ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل العهد وأهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزاً ، والذي يؤكد صحة هذا القول أن قوله (وان كان) لابد من إسنادة إلى شيء جرى ذكره فيما تقدم ، والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ . فوجب حمل اللفظ عليه .

(القول الثاني) أن المراد منه الذمي ، والتقدير : وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أنه على دينهم ومذهبهم ، والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الأول من وجوه : الأول : أن المسلم المقتول خطأ سواء كان من أهل الحرب أو كان من أهل الذمة فهو داخل تحت قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهلهم) فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفًا للشيء على نفسه وأنه لا يجوز ، بخلاف ما إذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب ، فإنه تعالى إنما أعاده لبيان أنه لا تجب الدية في قتله ، وأما في هذه الآية فقد أوجب الدية والكفارة ، فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا إعادة وتكراراً من غير فائدة وأنه لا يجوز . الثاني : أنه لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة إلى أهلهم لأن أهلهم كفار لا يرثونه . الثالث : ان قوله (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) يقتضي أن يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما ، فان كونه منهم بحمل لا يندري أنه منهم في أي الأموز ، وإذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك أولى ، وإذا دلت الآية على أنه منهم في كونه معاهداً وجب أن يكون ذمياً أو معاهداً مثلهم ويمكن أن يجاب عن هذه الوجوه :

(أما الأول) فجوابه أنه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ ، ثم ذكر أحد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان دار الحرب ، فبين أن الدية لا تجب في قتله ، وذكر القسم الثاني وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان مواضع أهل الذمة ، وبين وجوب الدية والكفارة في قتله ، والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله .

(وأما الثاني) فجوابه أن أهلهم المسلمون الذين تصرف ديتهم إليهم ،

﴿وأما الثالث﴾ لجوابه أن كلمة «من» صارت مفسرة في الآية السابقة بكلمة «في» يعني في قوم عدو لكم، فكذا هنا يجب أن يكون المعنى ذلك لا غير.

واعلم أن فائدة هذا البحث تظهر في مسألة شرعية، وهي أن مذهب أبي حنيفة أن دية الذي مثل دية المسلم، وقال الشافعي رحمه الله تعالى: دية اليهودي والنصراني ثلث دية المجوسي، ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم. واحتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية (وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) المراد به الذي، ثم قال (فدية مسلمة إلى أهله) فأوجب تعالى فيهم تمام الدية، ونحن نقول: إنا بينا أن الآية نازلة في حق المؤمنين لافي حق أهل الذمة فسقط الاستدلال، وأيضا بتقدير أن ثبت لم أنها نازلة في أهل الذمة لم تدل على مقصودهم، لأنه تعالى أوجب في هذه الآية دية مسلمة، فهذا يقتضي إيجاب شيء من الأشياء التي تسمى دية، فلم قلتم إن الدية التي أوجبها في حق الذي هي الدية التي أوجبها في حق المسلم؟ ولم لا يجوز أن تكون دية المسلم مقدارا معينا. ودية الذي مقدارا آخر، فإن الدية لأمضى لها إلا المال الذي يؤدي في مقابلة النفس، فإن ادعيت أن مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذي واحد فهو ممنوع، والنزاع ما وقع لإلا فيه، فسقط هذا الاحتجاج والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول: لم قدم تحرير الرقة على الدية في الآية الأولى وهنا عكس هذا الترتيب، إذ لو أفاده لتوجه الطعن في إحدى الآيتين فصار هذا كقوله (ادخلوا الباب جهداً وقولوا حطة) وفي آية أخرى (وقولوا حطة وادخلوا الباب) والله أعلم.

﴿المسألة الثالثة﴾ في هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان: الأول: قال ابن عباس رضي الله عنهما: هم أهل الذمة من أهل الكتاب. الثاني: قال الحسن: هم المعاهدون من الكفار.

ثم قال تعالى ﴿فن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله﴾ أي فعليه ذلك بدلا عن الرقة إذا كان فقيرا، وقال مسروق إنه بدل عن مجموع الكفارة والدية، والتابع واجب حتى لو أفطر يوما وجب الاستئناف إلا أن يكون الفطر بيمين أو نفاس، وقوله (توبة من الله) انتصب بمعنى صيام ما تقدم، كأنه قيل: اعملوا بما أوجب الله عليكم لأجل التوبة من الله، أي ليقبل الله توبتكم، وهو كما يقال: فعلت كذا خيرا للشر.

فإن قيل: قتل الخطأ لا يكون معصية، فما معنى قوله (توبة من الله)

قلنا فيه وجوه: الأول: أن فيه نوعين من التقصير، فإن الظاهر أنه لو بالغ في الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل، ألا ترى أن من قتل مسلما على ظن أنه كافر حربى، فلو أنه بالغ في الاحتياط

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً ﴿٩٣﴾

والاستكشاف فالظاهر أنه لا يقع فيه ، ومن رمى إلى صيد فأخطأ وأصاب إنساناً فلو احتاط فلا يرى إلا في موضع يقطع بأنه ليس هناك إنسان فانه لا يقع في تلك الواقعة ، فقوله (توبة من الله) تنبيه على أنه كان مقصراً في ترك الاحتياط .

(الوجه الثاني في الجواب) أن قوله (توبة من الله) راجع إلى أنه تعالى أذن له في إقامة الصوم مقام الاعتاق عند المعز عنه ، وذلك لأن الله تعالى إذا تاب على المذنب قد خفف عنه ، فلما كان التخفيف من لوازم التوبة أطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف إطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم .  
(الوجه الثالث في الجواب) أن المؤمن إذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى أن لا يكون ذلك بما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التقي توبة .

ثم قال تعالى (وكان الله عليماً حكيماً) والمعنى أنه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيم في أنه ما يؤخذ به بذلك الفعل الخطأ ، فان الحكمة تقتضي أن لا يؤخذ الإنسان إلا بما يختار ويتعمد . واعلم أن أهل السنة لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا : معنى كونه تعالى حكيماً كونه عالماً بعواقب الأمور . وقالت المعتزلة : هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم ، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفاً للشيء على نفسه وهو محال . والجواب : أن في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفاً على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في أفعاله ، فالأحكام والاعلام عائدان إلى كيفية الفعل والله أعلم .  
قوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً)

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد، وله أحكام مثل وجوب القصاص والدية ، وقد ذكر تعالى ذلك في سورة البقرة وهو قوله (يأياها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل) فلا جرم هنا اقتصر على بيان ما فيه من الأثم والوعيد، وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) استدلت الوعيدية بهذه الآية على أمرين : أحدهما : على القطع بوعيد الفساق . والثاني : على خلودهم في النار ، ووجه الاستدلال أن كلمة «من» في معرض الشرط

تهدد الاستغراق ، وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وبالفننا في الجواب عنها ، وزعم الواحدى أن الاححاب سلكوا في الجواب عن هذه الآية طرقاً كثيرة . قال : وأنا لأرتضى شيئاً منها لأن الذى ذكروها اما تخصيص ، واما معارضة ، وإما إضمار ، والفظ لا يدل على شيء من ذلك قال : والذى أعتمدته وجهان : الأول : إجماع المفسرين على أن الآية نزلت في كافر قتل مؤمناً ثم ذكر تلك القصة . والثاني : أن قوله (فجراؤه جهنم) معناه الاستقبال أى انه سيجزى بهمهم ، وهذا وعيدال : وخلف الوعيد كرم ، وعندنا أنه يجوز أن يخلف الله وعيدالمؤمنين ، فهذا حاصل كلامه الذى زعم انه خير مما قاله غيره .

وأقول : أما الوجه الأول فضعيف ، وذلك لأنه ثبت في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فإذا ثبت أن اللفظ الدال على الاستغراق حاصل ، فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم ، فيسقط هذا الكلام بالكلية ، ثم نقول : كما أن عموم اللفظ يقتضى كونه عاماً في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة ، فكذلك ههنا وجه آخر يمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر ، ويبيانه من وجوه : الأول : انه تعالى أمر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم عليهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد ، فابتدأ بقوله (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) فذكر في هذه الآية ثلاث كفارات : كفارة قتل المسلم في دار الاسلام ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الحرب ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الذمة وأهل العهد ، ثم ذكر عقوبة حكم قتل العمد مقرّونا بالوعيد ، فلما كان بيان حكم قتل الخطأ بيانا لحكم اخضع بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذى هو كالضد لقتل الخطأ ، وجب أن يكون أيضاً مختصاً بالمؤمنين ، فان لم يخص بهم فلا أقل من دخولهم فيه . الثاني : أنه تعالى قال بعده هذه الآية (يأليها الذين آمنوا إذا ضيقت في سبيل فتيئنا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً) وأجمع المفسرون على أن هذه الآيات إنما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقروا قوما فأسلوا فقتلوا وزعموا أنهم إنما أسلوا من الخوف ، وعلى هذا التقدير : فهذه الآية وردت في نهى المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان ؛ وهذا أيضاً يقتضى أن يكون قوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) نازلاً في نهى المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب ، ثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار . الثالث : أنه ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علّة لذلك الحكم . وبهذا الطريق عرفنا أن قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما) الموجب للقطع هو المرة ، والموجب للجلد هو الزنا ،

فكذلك أهمنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد ، لأن هذا الوصف مناسب لذلك الحكم ، فلم يكن ذلك الحكم معللاً به ، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يقال : أُنْبا ثبت هذا المعنى فإنه يحصل هذا الحكم ، وبهذا الوجه لا يبق لقوله الآية خصوصية بالكافر وجه .

(الوجه الرابع) أن المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد إما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص ، فإن كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر كان الكفر حاصلًا قبل هذا القتل ، لحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر البتة في هذا الوعيد ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال : إن من يعمد قتل نفس لجزائه جهنم خالداً فيها غضب الله عليه ، لأن القتل العمد لما لم يكن له تأثير في هذا الوعيد جرى مجرى النفس ويجرى سائر الأمور التي لا أثر لها في هذا الوعيد ، ومعلوم أن ذلك باطل ، وإن كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلاً عمداً لحينئذ يلزم أن يقال : أُنْبا حصل القتل يحصل هذا الوعيد ، وحينئذ يسقط هذا السؤال ، ثبت بما ذكرنا أن هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدى ليس بشيء .

(وأما الوجه الثاني) من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر ، فإذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله ، وهذا خطأ عظيم ، بل يقرب من أن يكون كفراً ، فإن العقلاء أجمعوا على أنه تعالى منزّه عن الكذب ، ولأنه إذا جوز الكذب على الله في الوعيد لأجل ما قال : إن الخلف في الوعيد كرم ، فلم لا يجوز الخلف أيضاً في وعيد الكفار ، وأيضاً فإذا جاز الخلف في الوعيد لفرض الكرم ، فلم لا يجوز الخلف في القصص والاختبار لفرض المصلحة ، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى العلن في القرآن وكل الشريعة ثبت أن كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء . وحكي الثقال في تفسيره وجه آخر ، هو الجواب وقال : الآية تدل على أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر ، لكن ليس فيها أنه تعالى يوصل هذا الجزاء إليه أم لا ، وقد يقول الرجل لمبه : جزاؤك أن أفضل بك كذا وكذا ، إلا أن لا أفضل ، وهذا الجواب أيضاً ضعيف لأنه ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر ، وثبت بسائر الآيات أنه تعالى يوصل الجزاء إلى المستحقين . قال تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) وقال (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) بل إنه تعالى ذكر في هذه الآية ما يدل على أنه يوصل إليهم هذا الجزاء وهو قوله (وأعد له عذاباً عظيماً) فإن بيان أن هذا جزاؤه حصل بقوله (لجزاؤه جهنم خالداً فيها) فلو كان قوله (وأعد له عذاباً عظيماً) إخباراً عن الاستحقاق كان تكراراً ، فلو حملناه على الإخبار عن أنه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار ، فكان ذلك أولى .

واعلم أنا نقول : هذه الآية مخصوصة في موضعين : أحدهما : أن يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة . والثاني : القتل العمد العدوان إذا تاب عنه فإنه لا يحصل فيه هذا الوعيد ، وإذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما إذا حصل العفو بدليل قوله تعالى (وينفردون ذلك لمن يشاء) وأيضاً فهذه الآية إحدى عمومات الوعيد ، وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد ، وما ذكره في ترجيح عمومات الوعيد قد أجبنا عنه وبيننا أن عمومات الوعد راجحة ، وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (يلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (المسألة الثانية) نقل عن ابن عباس أنه قال : توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة ، وقال جمهور العلماء : إنها مقبولة ، ويدل عليه وجوه :

(الحجة الأولى) أن الكفر أعظم من هذا القتل فإذا قبلت التوبة عن الكفر فالتوبة من هذا القتل أولى بالقبول .

(الحجة الثانية) قوله تعالى في آخر الفرقان (والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً) وإذا كانت توبة الآتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية مقبولة : فيأن تكون توبة الآتي بالقتل العمد وحده مقبولة كان أولى (الحجة الثالثة) قوله (وينفردون ذلك لمن يشاء) وعد بالعفو عن كل ماسوى الكفر ، فيأن يعفو عنه بعد التوبة أولى والله أعلم .

تم الجزء العاشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الحادى عشر ، وأوله قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله من سورة النساء . أعان الله على إكمال









